ابنِ عربی اور ملا صدرا کے نظریات کا جائزہ
حماقتِ صدرا
مرکزِ ولایتِ علیؑ پاکستان (سندھ)

حماقتِ صدرا

در ردِّ حکمتِ متعالیہ

تالیف وتدوین :

ابو دعبل خزاعی

نام کتاب : حماقتِ صدرا

تالیف و تدوین : ابو دعبل خزاعی

معاونت : جملہ علماء و مترجمین بورڈ مرکز ولایت علیؑ، سندھ، پاکستان

رابطہ : مرکزی سیکرٹریٹ مرکزِ ولایت علیؑ، سندھ، پاکستان

سادات اسٹریٹ پاکستان چوک، لاڑکانہ، سندھ

علامہ سفیر حسین کربلائی

0333-7517110

علامہ سید ساجد حسین نقوی

0315-1336699

علامہ سید ذکی رضوی

0345-3548148

ملنے کا پتہ:

مرکزی سیکرٹریٹ مرکزِ ولایت علیؑ سادات اسٹریٹ پاکستان چوک
لاڑکانہ، سندھ، پاکستان

mwap-sindh

mwap-sindh

mwap-sindh

www.mwap-sindh.com

E-mail mwap.sindh.177@gmail.com

انتساب

میں اس کتاب کا انتساب اپنے محسن و مربی سید علی رضا شاہ (جانی شاہ) سربراہ مرکزِ ولایتِ علیؑ پاکستان سندھ اور ان تمام احباب کے نام کرتا ہوں جنہوں نے اس کتاب کی تدوین و اشاعت کے سلسلے میں معاونت اور ہمت افزائی فرمائی اور حق کو قبول کرنے میں کوتاہی نہیں کی۔ میں یقین رکھتا ہوں کہ ایسے ہی مومنین آگے آئیں گے اور دفاعِ مکتبِ اہل بیت علیہم السّلام کے اس عمل میں ہمارے ساتھ شریک و سہیم ہو کر عملی اقدامات کریں گے اور اس مشن ولایت کی تشہیر میں ہر ممکن تعاون فرمائیں گے۔

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔

امام حسن عسکری علیہ السلام نے فرمایا:

"اے ابو ہاشم! لوگوں پر ایک ایسا زمانہ آئے گا کہ اُن کے چہرے ہنستے مسکراتے اور ہشاش بشاش ہوں گے لیکن ان کے دل تاریک اور میلے ہوں گے۔ وہ سنت کو بدعت اور بدعت کو سنت سمجھیں گے۔ مؤمن ان کے لئے حقیر و خوار ہوگا جبکہ فاسق شخص کی اُن کے یہاں بہت قدر و قیمت ہوگی۔ ان کے حکمران جاہل اور ظالم ہوں گے اور ان کے علماء ظالموں کے دروازوں پر کھڑے ہوں گے۔ ان کے ثروتمند، فقر و نادار لوگوں کو لوٹنے والے ہوں گے۔ ان کے کم عمر اور مبتدی لوگ اپنے بزرگوں سے آگے بڑھنے والے ہوں گے۔ ہر جاہل و نادان ان کے ہاں عالم اور طاقتور ہوگا جبکہ ہر حیلہ باز بھکاری کو وہ مسکین اور نادار سمجھیں گے۔ لوگ خالص دل والے اور شک کرنے والے میں فرق نہیں کرسکیں گے۔ وہ بھیڑ اور بھیڑیئے کے بیچ فرق نہیں کرسکیں گے۔ اُن کے علماء زمین پر خُدا کی بدترین مخلوق ہوں گے کیونکہ وہ فلسفہ اور تصوف کی طرف راغب ہوں گے۔ خدا کی قسم! یہ ٹیڑھے راستوں کے راہی ہوں گے۔ وہ ہمارے مخالفین کی محبت

میں مبالغے سے کام لیں گے اور ہمارے شیعوں اور موالیوں کو گمراہ کریں گے۔ اگر کوئی عہدہ ومنصب اُنہیں مل جائے تو رشوت خوری سے سیر نہیں ہوں گے۔ اور اگر ذلیل ورسوا ہو جائیں تو دکھاوے اور ریاکاری کے لئے عبادت کرنے لگیں گے۔ آگاہ ہو جاؤ کہ یہی لوگ مؤمنین کے راستوں کے ڈاکو ہیں۔ وہ الحاد کی طرف بلانے والے ہیں۔ پس جو بھی ایسے لوگوں کو پائے وہ ان سے دُوری اختیار کرے اور اپنا دین وایمان بچائے۔"[1]

---

[1]۔ مستدرک الوسائل، ج11ص380، بیروت1988ء

ابنِ عربی اور اخوانی شیعیت

اخوانیوں کے جعلی امام، جناب خمینی صاحب، گوربا چوف کے نام خط میں لکھتے ہیں:

"آپ اپنے بزرگ دانشمندوں کو حکم دیں کہ وہ صدرالمتالہین، رضوان اللہ علیہ، خداوند عالم ان کو نبیینؑ و صالحین کے ساتھ محشور کرے، کی حکمت مِتعالیہ کا مطالعہ کریں تو ان کو معلوم ہو کہ حقیقتِ علم وہی وجودِ محض ہے جو مادہ سے مجرد ہے اور ہر طرح کی فکرِ مادہ سے مبرا ہے اور احکامِ مادہ اس پر جاری نہیں ہو سکتے۔

اب اس سے زیادہ میں آپ کو تھکانا نہیں چاہتا اور عارفین کی کتابوں، خصوصاً محی الدین ابن ِعربی کی کتابوں، کا نام نہیں لوں گا۔ ہاں اگر اس بزرگ شخصیت کے مباحث سے آپ واقف ہونا چاہتے ہوں تو چند ایسے ذہین و باخبر افراد کو، جو اس قسم کے علم میں مہارتِ تامہ رکھتے ہوں قم روانہ فرمائیے تا کہ چند سال خدا پر بھروسہ کر کے بال سے بھی زیادہ باریک ولطیف عرفانی منازل سے آگاہی حاصل کریں۔ کیوں کہ علم و آگہی کا یہ سفر طے کئے بغیر

وہاں تک رسائی ناممکن ہے۔"[۱]

شیخ مرتضیٰ مطہری لکھتے ہیں:

"علامہ طباطبائی معتقد ہیں کہ اسلام میں کوئی شخص ابنِ عربی جیسی ایک سطر بھی نہ لا سکا"۔[۲]

---

[۱]۔ خمینی، دعوتِ توحید، ص 19

[۲]۔ مطہری، شرحِ منظومہ، ج 1، ص 239

فہرست مضامین

مقدمہ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ۔

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ وَ کَفٰی وَ سَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیۡنَ اصۡطَفٰی۔

میری خوش نصیبی ہے کہ یہ کتاب سب سے پہلے مجھے مطالعہ کرنے کو دی گئی اور اس پر اپنے ناقص الفاظ سے اظہارِ خیال کرنے کا شرف بھی بخشا گیا۔

میری نظر سے اس سے پہلے مرکز ولایت علیؑ پاکستان (سندھ) کی شائع کردہ دو کتابیں گزر چکی ہیں بعنوان "اخوانی شیعت" اور "تیغ اصیل" جو کہ مقصریت، ولایتِ فقیہ مطلقہ اور اجتہادِ باطلہ کے لئے ایک ضربِ کاری ثابت ہوئیں۔ اسی سلسلے کی تیسری کڑی یہ کتاب ہے۔ مذکورہ بالا پہلی دو کتابوں میں انقلابِ ایران اور ولایتِ فقیہ مطلقہ کی ایجاد کردہ بدعات اور اس کے مظالم سے بخوبی نقاب کشائی کی گئی ہے اور کتابِ ھذا میں اس بات کو مکمل تحقیق کے ساتھ پیش کیا گیا ہے کہ شیعیت کی رگوں میں تصوف کا زہر کیسے گھولا گیا۔ سابقہ موضوعات کی طرح یہ بھی ایک حساس ترین مسئلہ ہے کیونکہ یہ کام کئی عشروں سے ہو رہا ہے کہ عرفانیات کے نام پر شیعہ عقائد میں تصوف کو داخل کیا جا رہا ہے۔ جبکہ آئمہؑ اہل بیتؑ نے تصوف سے کھلم کھلا اعلانِ برأت فرمایا ہے۔

مصنفِ عزیز قلم پر مضبوط گرفت رکھتے ہیں۔ ان کے جدتِ تخیل، الفاظ کے چناؤ اور تنقید اور دلیل میں پختگی کو الفاظ میں بیان کر پانا مشکل ہے۔ زیرِ نظر کتاب کو پڑھ کر

صاف واضح ہو جائے گا کہ مصنف نے ایک طبیبِ حاذق کا کام کیا ہے اور معاصر شیعیت کے اندر پھیلتے ہوئے تصوف کے مرض کی شناخت کر کے اسے قرآن و حدیث کے دلائل سے شفایاب کرنے کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ یہ کہ تصوف کا سفر کب اور کہاں سے شروع ہوا، شیعیت تک کیسے پہنچا، اور اب کیسے عام کیا جا رہا ہے، یہ تمام تر داستان آپ کو اس کتاب میں ملے گی۔ چاہے وہ فلاسفۂ یونان تھے، افلاطون، فلوطین اور مانی وغیرہ تھے، یا ان کے نظریات کو اپنانے والے ایرانی، یا مسلمانوں میں ابن عربی اور ملا صدرا وغیرہ۔ غیر مسلم فلسفے کو تصوف و عرفان کا نام دے کر کس طرح سے مذہبِ اسلام میں داخل کیا گیا اور پھر عصرِ حاضر میں جناب خمینی وغیرہ نے کس طرح اسے عرفان اور اسلامی فلسفے کا نام دے کر مذہبِ اہل بیتؑ میں جگہ دی۔ اس مختصر کتاب میں آپ کو یہ تمام داستانِ ستم پڑھنے کو ملے گی اور قرآن و فرامین اہل بیتؑ سے ان تمام باطل نظریات و عقائدات کا رَد بھی ملے گا۔ جیسے وحدت الوجود، رؤیتِ الٰہی، اصالتِ وجود، کشف، ریاضت، ہم جنس بازی وغیرہ کے تصورات۔

لہٰذا قارئین سے گزارش ہے کہ اس کتاب سے اپنی نوجوان نسلوں کو ضرور متعارف کرائیں تا کہ ہماری نئی نسل ولایتِ فقیہ مطلقہ اور تصوف جیسی بدعات سے پاک حقیقی شیعیت کو جان سکے۔ میرے عزیز کی تحریر ہمیشہ اس لحاظ سے بھی منفرد ہوتی ہے کہ وہ جب بھی کوئی تحریر لکھتے ہیں تو غیر جانبدارانہ طور پہ لکھتے ہیں اور کبھی بھی یکطرفہ شدت پسندی کو اپنی تحریر میں جگہ نہیں دیتے۔ تا کہ ہر سوچ اور ہر مذہب کا شخص اسے پڑھ سکے اور یہ جان سکے کہ کیوں ہم اجتہاد، تقلید اور ولایتِ فقیہ کے باطل نظام کے خلاف برسرِ پیکار ہیں۔

یہی وہ اصل وجہ تھی کہ جس کے سبب مرکزِ ولایتِ علیؑ پاکستان (سندھ) کی تنظیم معرضِ وجود میں آئی۔ یوں تو پاکستان میں متعدد شیعہ تنظیمیں موجود تھیں لیکن ان میں اکثریت انہی کی تھی جو یا تو اجتہاد و ولایتِ فقیہ کی وظیفہ خور تھیں اور انہی کا نظام وطن عزیز پاکستان میں رائج کرنا چاہتی تھیں یا پھر کم سے کم ان کی حامی ضرور تھیں جنہوں نے پاکستانی اہلِ ولاشیعہ اثنا عشری اور سادہ لوح عزاداران کے ساتھ یہ دھوکہ کیا کہ کبھی ان کے شہداء پہ سیاست کی تو کبھی تھوڑی بہت مالی امداد کے ذریعے ان کو ہمیشہ اپنے زیرِتسلط رکھا۔تا کہ ولایتِ فقیہ اور باطل نظامِ اجتہاد کے خلاف کوئی آواز نہ اٹھ سکے۔اور کم علم عوام کے اذہان میں مختلف حربوں سے ملاں کو مولا بنا کر پیش کرنے کی کوشش کی گئی۔

اس مذموم سلسلے کے چلتے یہ دیکھا گیا کہ ان غیر ملکی فنڈڈ شیعہ نما تنظیموں اور مولویوں نے شیعیت سے زیادہ ناصبیت کا ساتھ دیا۔جہاں پہ محمد وآلِ محمد علیہم السلام کے دفاع میں لڑنے کی ضرورت تھی وہاں انہوں نے عوام کو ملا پرست اخوانی جماعتوں کے ساتھ وحدت کی لوری سنا کر پیچھے ہٹا دیا اور خود بھی مذہب کے لئے بغیر کوئی قربانی دیئے پیچھے ہٹ گئے۔جان بھی بچا لی مال و دولت بھی سمیٹ لیا اور ناصبیت کے لئے سیاسی میدان میں جگہ بھی بناتے رہے۔اس دوران اگر کوئی ولایتِ اہل بیتؑ کا درد رکھنے والا خطیب، ذاکر یا کوئی باشعور فرد بولا بھی تو انہی شیعہ نما تقلید پرستوں نے اسے فتنہ کہہ کر اسے خاموش کروا دیا۔اور جو پھر بھی خاموش نہ رہ سکا تو اس کے لئے دشنام، گالیوں اور فتوؤں تک کے حربے استعمال کئے گئے۔ یہاں تک انہیں زندان تک کی اذیتیں جھیلنی پڑیں تا کہ یہ باطل نظام ولایتِ فقیہ اور مرجعیت مجروح نہ ہو۔

ناصبیت کو پاکستان بلکہ پوری دنیا میں تقویت پہنچانے میں سب سے بڑا ہاتھ اسی باطل نظام کا تھا۔کیونکہ یہ نظام اجتہاد وولایتِ فقیہ مطلقہ،ولایتِ اہل بیت علیہم السلام کی جگہ اپنی ولایت کا راج چاہتا تھا۔دفاعِ اہل بیتؑ کی بجائے اقتدارِ ملاں پہ زیادہ کام کیا گیا۔عالمی سطح پر بھی اخوان المسلمون اور جماعت اسلامی کی سوچ کی ترویج کر کے عوام کو اپنی جڑوں سے کاٹ دیا گیا۔ہر گزرتے وقت کے ساتھ اس باطل نظام کے گرویدہ لوگ اہل بیتؑ کے نام پہ لٹانے کی بجائے کمانا سیکھ رہے تھے۔الغرض اس نظام سے جڑے لوگ اور تنظیمیں دہشتگردی اور فاشزم کے خلاف مزاحمت کی بجائے ان کے ساتھ مفاہمت کے ذریعے حقیقی اثناء عشری شیعیت کا چہرہ چھپا رہی تھیں۔لہٰذا اب کسی ایسے شخص کی ضرورت تھی جو اہل بیتؑ کے نام پر کمانے کے بجائے لٹانا جانتا ہو۔جو جبر کی گھٹن میں آخری سانسیں لیتے موالیوں کو گلشن ولایت کی تازہ ہواؤں میں لاکھڑا کرے اور عشقِ ولایتِ علیؑ میں قربانی دینے کا ہنر جانتا ہو۔جو دفاعِ مذہبِ آلِ محمد علیہم السلام میں مفاہمتی نہیں بلکہ مزاحمتی راہ کو اپنائے۔جو اس باطل نظام مرجعیت اور ولایتِ فقیہ سے ٹکرا کر حقیقی اثنا عشری شیعیت کی تصویر دنیا کے سامنے اجاگر کرے۔

جہاں تک میں سمجھتا ہوں،میرے وقت کی حجت سرکارِ صاحب الزمان عجل اللہ تعالیٰ فرجہ شریف کی بارگاہ میں پاکستان کے اہلِ وِلاء عزاداران کی فریادیں پہنچیں اور دعائیں مستجاب ہوئیں کہ انہوں نے یہ شرف سندھ کو بخشا کہ اس میں ایک ایسا فرد کھڑا کیا جس نے فردِ واحد ہو کر اس نظام سے نبرد آزما ہونے کی ٹھان لی۔یہ فردِ واحد کب اور کس طرح ایک قافلے کی صورت اختیار کر گیا اور کم سے کم عرصے میں باطل نظام ولایتِ

فقیہ و مرجعیت کی راہ میں دیوار بن گیا، اسے فقط تائیدِ مولاؑ ہی کہا جا سکتا ہے۔ میرا مقصد و مقصود سربراہ مرکزِ ولایتِ علیؑ سید علی رضا رضوی المعروف جانی شاہ صاحب کی شخصیت ہے جنہوں نے شب و روز کی محنت سے مرکزِ ولایتِ علیؑ جیسی ایک مضبوط تنظیم تشکیل دے کر اس باطل نظام کے خلاف مرگ بر ولایتِ فقیہ کا نعرہ بلند کیا۔ یہ چند صفحات اس کے متحمل نہیں ہیں کہ میں ان کی تمام تر خدمات ان اوراق پہ بیان کر سکوں۔ لیکن ضروری ہے کہ ان کی شخصیت اور تنظیمی مقاصد اور لگن کا ذکر کر دوں۔

مجھے بھی قبلہ شاہ صاحب کے ساتھ کچھ تنظیمی سفر نصیب ہوئے۔ میں نے دیکھا کہ دن، رات اور اپنی جان کی پرواہ کئے بغیر، اور کسی چندے اور امداد کے بغیر، محض اپنے اخراجات پر قریہ قریہ گاؤں گاؤں جا کر ہر طبقے کی شیعہ عوام کو اس بات کی دعوت دی کہ اٹھو! یہ اہل بیتؑ کے نام پر لٹانے کا وقت ہے۔ جمع ہو جاؤ کہ ملاں مولا بننا چاہ رہا ہے۔ مولوی علی ولی اللہ کو باطل کہہ کر اپنی ولایت منوانا چاہ رہا ہے۔ پھر دنیا نے دیکھا کہ جو بات بات پر ملاں کو حسین زمان قرار دیتے تھے، ہر واقعے کو کربلائے عصر کہہ دیا کرتے تھے، اپنی زبان کو لگام دینے پر مجبور ہو گئے۔ الغرض سیدزادے نے امامِ عصرؑ کی رعیت ہونے کا حق ادا کرتے ہوئے ان شیعہ اہل وِلا افراد کو جمع کیا کہ جن کو اس باطل نظام ولایتِ فقیہ و مرجعیت نے اپنے اثر و رسوخ میں دبا رکھا تھا۔ یا تو وہ گوشہ نشین ہو چکے تھے یا خاموش، اور جو چند بولنے والے تھے وہ تنہائی کا شکار ہو رہے تھے۔

اس عشقِ ولایتِ اہل بیتؑ کے سفر میں انہیں کیا کیا تکالیف جھیلنا پڑی اور کس طرح کی قربانیاں دینا پڑیں، یہ ایک الگ داستان ہے۔ لیکن تنظیم کا ہر فرد گواہ ہے کہ سیدزادہ

نہ کبھی اس نظام کے آگے جھکا، نہ بکا اور نہ ڈرا ہے۔ بلکہ ہر گزرتے وقت کے ساتھ بہ توفیق مولاؑ مضبوط سے مضبوط تر ہوتا رہا اور تنظیم کو بھی یہاں تک مضبوط کیا کہ آج اس تنظیم میں اس باطل نظام کے خلاف علمی و فکری کام بھی ہو رہے ہیں۔ جس کا بیّن ثبوت پے در پے یہ تیسری کتاب ہے۔ اور سوشل میڈیا کے ذریعے بھی عوام کو آگاہی دی جا رہی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اس وقت پاکستان کے صوبہ سندھ کے اندر سب سے مضبوط اور موثر شیعہ تنظیم مرکزِ ولایتِ علیؑ ہی ہے کہ جس نے حقیقی شیعہ اثناء عشری مذہبِ اہل بیتؑ کی تصویر دنیا کے سامنے اجاگر کی ہے۔ جب بھی کوئی شانِ اہل بیتؑ میں گستاخی کرتا ہے تو اسے اسی پلیٹ فارم سے بھرپور جواب دے کر اس کا منہ بند کیا جا رہا ہے۔ تقریر، تحریر اور تدریس کے سلسلے جاری ہیں جن کے ذریعے سے عوام کے اندر سے ملائیت کا خوف نکالا جا رہا ہے۔ وہ اہلِ والخطباء و ذاکرین جو منبر سے فقط اشاروں اور کنایوں کے ذریعے ولایتِ علیؑ بیان کرتے تھے، اب وہ کھل کہ علی ولی اللہ کی تبلیغ کر رہے ہیں۔ میرے سربراہ سید علی رضا رضوی المعروف جانی شاہ نے حقیقی شیعہ اثناء عشری عزاداران کے لئے مرکزِ ولایتِ علیؑ پاکستان سندھ کی صورت میں ایسے مضبوط پلیٹ فارم کا انعقاد کیا ہے کہ جس کی جتنی تعریف کی جائے کم ہے۔ اس تنظیم کے اندر مختلف شعبوں میں کام کیا جا رہا ہے۔ جس میں علماء و خطباء بورڈ بھی ہے جو کہ مقصریت کی طرف سے اٹھنے والے ہر فتنے کا بروقت مدلل جواب بھی دیتا ہے اور علمی و تحقیقی کام میں بھی سرگرمِ عمل ہے۔ اس تنظیم میں تحریری شعبہ جات بھی ہیں جن کی بدولت تنظیمی لٹریچر کی نشر و اشاعت کا کام جاری و ساری ہے۔ ہر چھوٹے بڑے شہر میں تنظیم مرکزِ ولایتِ علیؑ

پاکستان (سندھ) کے یونٹس قائم کیئے گئے ہیں تاکہ دین آلِ محمدؐ کا درد رکھنے والے لوگ بلاتفریق رنگ و نسل اس میں شریک ہو کر مودت و ولایتِ اہل بیتؑ کا حق ادا کرسکیں۔ یہ تمام کام سربراہ مرکزِ ولایتِ علیؑ پاکستان (سندھ) سید علی رضا رضوی المعروف جانی شاہ صاحب کی شبانہ روز پرخلوص محنتوں کا نتیجہ ہے۔ جن کی شخصیت کسی تعریف و تعارف کی محتاج نہیں رہی۔ تنظیم کی کارکردگی دیکھ کر یہ کہا جاسکتا ہے کہ جو ہمت و جرأت میرے مولاؑ نے سیدزادے کو عطا کی تھی انہوں نے وہ ہمت و جرأت خود تک محدود نہیں رکھی بلکہ اسے اہلِ ولا مومنین و عزاداران امام مظلومؑ میں بانٹتے جا رہے ہیں۔ تبھی ہر جگہ آج کل یہ نعرہ بلاخوف و خطر گونج رہا ہے، مرگ بر ولایتِ فقیہ!

ترابِ مقدمِ اہلِ ولاو عزاء

سید ساجد حسین نقوی

تمہید

انسانوں کے جسم میں سب سے اہم حصہ دماغ ہے جو باقی سب اعضاء کو ہتھیار کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ ہر انسان کے دماغ کی ساخت دوسروں سے الگ ہے، اسی لئے کوئی سے دو انسان ایک جیسے نہیں ہوتے۔ لیکن تبادلۂ خیال اور گفتگو کی مدد سے لوگ ایک دوسرے سے تجربات کا تبادلہ کر لیتے ہیں اور یوں معاشرہ وجود میں آتا ہے۔ انسان جب اپنے آپ کو دوسرے کی جگہ رکھ کر سوچتا ہے تو اسکے تجربات کو ٹھیک سے سمجھ سکتا ہے۔ یہیں سے اخلاق کی بنیاد پڑتی ہے، یعنی دوسرے کے لئے وہی پسند کرنا جو ہم اپنے لئے پسند کرتے ہوں۔

معاشرہ انسانی جسم کی طرح نہیں ہوتا، یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ ایک فرد یا کچھ افراد کو معاشرے کا دماغ قرار دے کر باقی سب کو اس فرضی دماغ کا ہتھیار قرار دیا جائے، کیوں کہ یہ دوسرے لوگوں کے دماغوں کو ضائع کرنے کے مترادف ہوگا۔ انسانی جسم کا سماج پر قیاس کرنا ایک مغالطہ ہے۔ سماج دماغوں سے مل کر بنتا ہے، جہاں دوسروں کے دماغوں کو بند کر کے انہیں جسمانی اعضاء کی طرح محض ہتھیار بنا دیا جائے وہ معاشرہ نہیں بلکہ بھیڑ یا ہجوم (mob) ہوتا ہے۔ جدید دور میں سب سے بڑے جرائم، جیسے نسل کشی اور گروہی تشدد، اسی ہجوم نے کئے ہیں۔ جدید دور میں مختلف ذرائع ابلاغ کے ذریعے پروپیگنڈا کر کے سادہ انسانوں کو بیوقوف بنا کر ہجوم تیار کرنے کا سلسلہ شروع ہوا ہے جس سے خود کو بچانا ہم میں سے ہر ایک کی ذمہ داری ہے۔ اچھا معاشرہ وہی ہے جس میں دماغوں کو پوری طرح کھلنے کا موقعہ فراہم ہو سکے۔ یہیں سے قانون کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔

عقل سے مراد دماغ کے صحیح کام کرنے کی صلاحیت ہے۔ یہ ایک روش ہے، سوچنے کا علمی طریقہ ہے۔ انسان عقلمند پیدا نہیں ہوتا بلکہ اسے محنت کر کے درست انداز میں سوچنا سیکھنا پڑتا ہے۔ علم عقل کے استعمال کے نتیجے میں ملنے والی واقعیت کی درست فہم کا نام ہے جس میں وقت کے ساتھ اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ ہم اپنے محدود وقت اور حافظے کے ساتھ کائنات کا مکمل علم تو حاصل نہیں کر سکتے لیکن اپنی عقل کو تیز اور بہتر بنانے میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ جدید تعلیم کا اہم ترین مقصد انسان کو صحیح سوچنے کا فن سکھانا ہے۔ عقل مندی کا الٹ حماقت ہے۔ احمق شخص پاگل نہیں ہوتا۔ اگر دماغ صحت مند نہ ہو تو انسان پاگل ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر دماغ صحت مند ہو لیکن صحیح کام نہ کر رہا ہو تو انسان احمق ہو جاتا ہے۔ احمق وہی لوگ بن سکتے ہیں جو پاگل نہیں ہوتے۔ حماقت جہالت بھی نہیں ہے، پڑھے لکھے لوگ بھی احمق ہو سکتے ہیں اگر انہوں نے معلومات تو اکٹھی کر لی ہوں لیکن ان کو آپس میں ربط دے کر اور منظم کر کے کوئی گہرا مفہوم نکالنے اور صحیح اور غلط یا اچھے اور برے میں تمیز کرنے کے قابل نہ ہوں۔ جہل مرکب اور علم میں تمیز کرنا عقلمندی ہے۔

الفاظ ان مفاہیم کو آواز کی شکل میں پیش کرتے ہیں جو دماغ کے خلیوں میں بنے ہوتے ہیں۔ اعداد دماغ میں مختلف مفاہیم کی تشکیل کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ زبان الفاظ سے بنتی ہے اور اس کی مدد سے ہی تبادلۂ خیال کیا جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص اپنی بات واضح الفاظ میں بیان نہیں کر سکتا تو وہ اس بات کو ٹھیک سے سمجھتا بھی نہیں ہے۔ ابہام بھی حماقت کی ایک قسم ہے۔ اگر کوئی بات الفاظ یا اعداد میں بیان نہیں کی جا سکتی تو اس کا علم رکھنے کا دعویٰ بھی درست نہ ہو گا۔ اسی لئے انسان ان چیزوں کی پوری معرفت

حاصل نہیں کرسکتا جنہیں اعداد میں سمویا نہ جاسکے۔

جس طرح انسان کی باقی صلاحیتوں کی حدود ہیں، ایسے ہی سوچنے سمجھنے کی بھی حدود ہیں۔ کچھ چیزوں کے بارے میں ہمارا دماغ سوال اٹھا سکتا ہے اور دوسروں کے ساتھ تبادلۂ خیال کر کے ان کا صحیح جواب بھی ڈھونڈ سکتا ہے۔لیکن کچھ چیزیں معما بنی رہتی ہیں جن کے بارے میں یا تو مزید تعلیم حاصل کر کے جواب پایا جاسکتا ہے، یا ممکن ہے آنے والی نسلیں ایسے سوالات اٹھا سکیں گی یا شاید بنی نوع انسان کبھی ان کی حقیقت کو نہ پاسکے۔ دماغ کا ایسے سوالات میں استعمال جن کے جواب پانے کے مقدمات میسر نہ ہوں، بیوقوفی کی ایک اور قسم ہے۔اسی طرح دماغ چیزوں کو سمجھنے میں غلطی کا شکار بھی ہوتا ہے۔ان غلطیوں کے اسباب سے ہوشیار رہنا چاہیئے۔ انسان کے پاس اپنے آپ کو احمق بنانے کی بہت صلاحیت ہے۔ چنانچہ ہر انسان کی ذمہ داری ہے کہ صحیح سوچنا سیکھے تا کہ حماقت کا شکار نہ ہو۔اس مقصد کے لئے علمی کتابوں کا مطالعہ اور اہل علم سے تبادلۂ خیال کرنا بہت سودمند ہوسکتا ہے۔مطالعہ بھی تبادلۂ خیال ہی کی ایک قسم ہے۔اپنے سے بہتر عقل والے محققین کی کتابوں کے مطالعے سے ہماری عقل تیز ہوتی ہے۔ یوں انسان اچھی اور بری کتاب میں فرق کرنا بھی سیکھ جاتا ہے۔اسی طرح مخالف کی بات سننا اور اس کی دلیل کو اچھی طرح سمجھ کر رد کرنا بھی صحیح سوچنے کیلئے ضروری ہے،اس کے بغیر اپنے صحیح موقف کو بھی ٹھیک سے سمجھنا ممکن نہیں ہوتا۔

تصوف بھی حماقت کی ایک شکل ہے جسے موجودہ دور میں اخوانی مولویوں نے سادہ لوح شیعہ عوام کو بیوقوف بنا کر جتھے بنانے کے لئے استعمال کرنا شروع کیا ہے۔تصوف

فردی حماقت ہے اور اخوانیت ایک اجتماعی اور سیاسی حماقت ہے۔قم میں غیر ملکی طالب علموں کی برین واشنگ کے لئے الگ مدرسہ قائم کیا گیا ہے جہاں فلسفہ اور کلامِ جدید کے نام پر فاشزم اور تصوف سکھا کر واپس بھیجا جا رہا ہے۔ان لوگوں کے نظریات طالبان کی سوچ کی طرح وطن عزیز کے لئے خطرناک ہیں۔"سیر وسلوک"،"اسلامی عرفان" اور"بدایۃ الحکمۃ" جیسی کتابوں کا ترجمہ کر کے بڑی تعداد میں شائع کیا جا رہا ہے تا کہ کالجوں اور یونیورسٹیوں کے ناتجربہ کار شیعہ بچوں کو تصوف زدہ کر کے ایرانی ولایت فقیہ مطلقہ کے دام میں اسیر کر لیا جائے۔ یوں چند لوگوں سے ایرانی حاکم کو گرو اور مرشد منوا کر گاہے بگاہے مظاہرے کرائے جا سکیں۔البتہ تصوف کو شیعہ مذہب میں ہمیشہ گمراہی سمجھا گیا۔

مولا امام علی رضا علیہ السلام فرماتے ہیں کہ" کوئی شخص تصوف کا عقیدہ نہیں رکھتا مگر اس وجہ سے کہ یا وہ دوسروں کو دھوکہ دینا چاہتا ہے، یا گمراہی میں مبتلا ہوتا ہے یا حماقت کا شکار ہوتا ہے"۔ [1]

اس کتاب میں ابن عربی اور ملا صدرا کے گمراہ کن خیالات کا رد پیش کیا گیا ہے۔ یہ کتاب مختلف محققین کی محنت کا ثمر ہے، جن میں اصولی شیعہ علماء بھی شامل ہیں۔اگرچہ اصولی علماء سے مرکز ولایتِ علی پاکستان (سندھ) بعض باتوں میں اختلاف رکھتا ہے لیکن باطل صوفیت اور اخوانی شیعیت کے رد میں ان کی علمی کاوشوں کو قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔بے شک حکمت مومن کی گمشدہ میراث ہے۔

ابو دعبل خزاعی

---

[1]۔ حدیقۃ الشیعہ ،ص 605

ابن عربی کے انحرافات

1۔ابن عربی اور اللہ کی رؤیت

اہل بیتؑ سے دور ہونے کالازمی نتیجہ قرآن کے حقیقی معنوں سے بھی محروم ہو جانا تھا۔صوفیوں کے اکابر ثقلین سے دوری کی وجہ سے توحید کی معرفت میں انحراف کا شکار ہو گئے۔ چنانچہ ان کے پیروکاروں کا ایمان باللہ، دیدارِ الٰہی جیسے باطل عقیدے سے آلودہ ہوگیا۔

اہلسنت کے مشہور علماء کی رائے

معتزلہ کے علاوہ اہلسنت کے اکثر علماء، بریلوی، وہابی، دیوبندی، اہل حدیث اور صوفیہ وغیرہ، رویتِ الٰہی کے قائل ہیں۔جیسا کہ اُن کے پیرو مرشد شاہ عبد العزیز محدث دہلوی اسے سب اہلسنت کا مذہب قرار دینے پر بضد ہیں:

"یہ کہ حق تعالیٰ کو دیکھیں گے اور مومنین اُس کے دیدار سے آخرت میں مشرف ہوں گے، کافر اور منافق اس نعمت سے محروم رہیں گے اور یہی مذہب اہلسنت کا ہے"۔ [1]

جناب النووی لکھتے ہیں:

اعلم ان مذهب أهل السنة بأجمعهم ان رؤية الله

[1]۔ شاہ عبد العزیز محدث دہلوی،تحفہ اثناء عشریہ،عقیدہ بیست و دوم،باب پنجم،ص 311،طبع ترکی،ومترجم، ص304،طبع کراچی۔

تعالیٰ ممکنة غیر مستحیلة عقلاً واجمعو ایضاً علی وقوعھا فی الآخرة وان المومنین یرون اللہ تعالیٰ دون الکافرین۔ [۱]

ترجمہ: "جان لو بیشک مذہب اہل السنت کا اس پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہے اور عقلاً محال نہیں ہے اور اس کا آخرت میں وقوع ہونے پر اجماع ہے اور بیشک مومنین اللہ تعالیٰ کا دیدار کریں گے اور کافر نہیں کریں گے۔"

جناب ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

نعم رویة اللہ بالابصار ھی للمومنین فی الجنة۔ [۲]

"اللہ تعالیٰ کی رویت آنکھوں کے ساتھ جائز ہے اور وہ مومنین کو جنت میں ہوگی"۔

وھذا ھو الحق الذی اتفق علیه سلف الأمة وأئمتھا۔ [۳]

"اور یہ (رویت باری تعالیٰ) برحق ہے جس پر اسلافِ امت اور اس کے آئمہ کا اتفاق ہے"۔

معروف نیم خواندہ مبلغ، جناب انجینئر محمد علی مرزا، بھی آخرت میں اللہ کی زیارت کے قائل ہیں۔ صوفیوں کے پیر ابو بکر کلاباذی بھی اس میدان میں بازی ہار گئے،

---

[۱]۔ صحیح مسلم مع شرح النووی، ج3، ص15، طبع دار الفکر۔

[۲]۔ ابن تیمیہ، الفتاوی، ج3، ص390، 391۔

[۳]۔ ابن تیمیہ، رسالہ التدمریة، ص25۔

چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”صوفیا کا اس پر اتفاق ہے کہ ہم آخرت میں اپنی آنکھوں سے اللہ کو دیکھیں گے“۔ [١]

الغرض معتزلہ کے علاوہ صرف جاوید احمد غامدی صاحب کے استاد مولانا امین احسن اصلاحی صاحب دیوبندی [٢]، مولانا ثناء اللہ امرتسری صاحب اہل حدیث [٣] اور جناب ابوبکر جصاص حنفی [٤] ہی وہ چند سنی علماء ہیں جو رؤیتِ خدا کے قائل نہیں ہیں۔

نام نہاد پدرِ عرفان اور رؤیتِ خدا

محیی الدین ابن عربی لکھتے ہیں:

علمنا فی رؤیتنا الحق تعالی فی صورۃ یردھا الدلیل العقلی أن نعبر تلك الصورۃ بالحق المشروع إما فی حق حال الرائی أو المکان الذی رآہ فیہ أو ھما معاً. وإن لم یردھا الدلیل العقلی أبقیناھا علی ما رأیناھا کما نری الحق فی الآخرۃ سواء۔ [٥]

ترجمہ: ”تو میں نے حق تعالیٰ کی کسی صورت پر دیکھے جانے میں جانا،

---

[١]۔ کتاب التعرف لمذہب اہل التصوف، ص 61، مترجم طبع لاہور۔

[٢]۔ تفسیر تدبر القرآن، سورہ قیامت، آیت نمبر 22، 23 وسورہ مطففین، آیت نمبر ١٥۔

[٣]۔ الفیصلۃ الحجازیۃ السلطانیہ، مولف مولانا عبد الاحد خانپوری، ص 27، 28، مطبوعہ راولپنڈی 1919ء۔

[٤]۔ احکام القرآن، جلد 3، ص 5۔

[٥]۔ ابن عربی، فصوص الحکم، فص اسحاقیہ، صفحہ 87۔

جس کو دلیل عقل روکتی ہے، کہ ہم اس صورت کو کسی امر مشروع کے ساتھ تعبیر کریں اور وہ تعبیر بااعتبار رائی، یعنی دیکھنے والے کی حالت، ہوگی۔ بااعتبار دونوں حالتوں کے ہوگی۔ اور اگر اس صورت کو عقل منع نہ کرے تو ہم اس کو اسی صورت پر چھوڑ دیں گے جس صورت پر ہم نے اس کو دیکھا ہے۔ جیسے ہم قیامت میں حق تعالیٰ کو کامل اور صحیح وسالم صورت پر دیکھیں گے"۔ [۱]

مزید لکھتے ہیں:

فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهى حق فاعتقدها. وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علماً بالمشاهدة. وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر، فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلى فى الصور عند الرؤية خلاف معتقده لأنه لا يتكرر، فيصدق عليه فى الهوية «وبَدا لَهمْ من الله» فى هويته «ما لَمْ يكُونُوا يحْتَسِبُونَ» فيها قبل كشف الغطاء۔ [۲]

ترجمہ: "پر جب اُن سے پردہ تعین کا کھول دیا جائے گا تو وہ اپنی اعتقادی صورت میں اُس کو دیکھ لیں گے۔ اور وہ حق تھا اسی واسطے

[۱]۔ ذہین شاہ تاجی، ترجمۂ فصوص الحکم، ص 236۔

[۲]۔ ابن عربی، فصوص الحکم، فص شعیبیہ، صفحہ 124۔

انہوں نے اس کا اعتقاد کیا تھا۔ اور جب تعین کا عقدہ ان سے کھل جائے گا اور وہ اعتقاد مشاہدے سے علم یقینی ہو کر عود کرے گا، اور بصارت تیز ہونے کے بعد ان کی آنکھیں تھک کر پھر نیچے کو پلیٹیں گی، پھر حق تعالیٰ بعض بندوں پر صورتوں میں تجلّی کے اختلاف سے دیکھتے وقت ان کے عقیدہ کے خلاف ظاہر ہوگا۔ کیونکہ اس کی تجلی ایک صورت میں مکرر نہیں ہوتی۔ پھر رویت کے بارے میں یہ آیت پوری صادق آتی ہے، وَبَدَا لَهم مِّنَ اللّٰه مَا لَمْ يكُونُوا يحْتَسِبُونَ [1] ، اور اُن کو حق تعالیٰ سے اس کی وہ رویت ظاہر ہوگی، جس کو وہ قبل پردہ کھولے جانے کے، رویت کے باب میں نہ جانتے تھے۔ یعنی پہلے وہ لوگ اس کے ہونے کو مقید جانتے تھے اور اب بعد حجاب اُٹھ جانے کے، اُس کو مطلق دیکھیں گے"۔ [2]

صوفی ابن عربی ایک اور جگہ کہتے ہیں:

وأثبت رؤيته في الدار الآخرة بظاهر قوله وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة وكلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون. [3]

ترجمہ: "اور قیامت کے روز رویت باری تعالیٰ کا اس کے ان فرامین

---

[1]۔ سورہ زمر، آیت 47

[2]۔ ذہین شاہ تاجی، ترجمہ فصوص الحکم، ص 378۔

[3]۔ ابن عربی، فتوحات مکیہ، ج 1، ص 35

سے اثبات ہوتا ہے: ''وجوہ یومئذ ناضرۃ إلی ربھا ناظرۃ''

اور ''و کلا إنھم عن ربھم یومئذ لمحجوبون''۔[1]

دیدارِ الٰہی کیونکر ممکن نہیں؟

اللہ تعالیٰ کو ظاہری آنکھوں سے دیکھنا نہ صرف دُنیا ہی میں بلکہ آخرت میں بھی محال ہے۔ مکتبِ اہل بیتؑ کے مطابق اللہ تعالیٰ جسم وصورت اور ترکیب سے پاک اور جوہر وعرض ہونے سے مبرا ومنزہ ہے۔ اس لئے نظر نہیں آسکتا۔

کیونکہ جسم اس جوہر کا نام ہے جو لمبائی، چوڑائی اور گہرائی رکھتا ہو۔ اور صورت ایک عرضِ خاص یعنی شکل محدود کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات ان دونوں چیزوں سے پاک ومنزہ ہے۔ جوہر وعرض دونوں ممکن الوجود ہیں اور اللہ تعالیٰ ممکن نہیں بلکہ واجب الوجود (جس پر عدم محال ہو) ہے۔

جوہر اس ماہیت اور حقیقتِ کلیہ رکھنے والی ممکن شئے کا نام ہے جو بذاتِ خود قائم ہو اور اپنے وجود میں موضوع، یعنی موجد، کی محتاج نہ ہو۔ اور عرض سے مراد وہ ممکن الوجود ہے جو اپنے وجود میں موضوع کا محتاج ہو یعنی جو قائم بالغیر ہو، جیسے رنگ و بو وغیرہ۔ جوہر اپنے کمال میں عرض کا اور عرض اپنے وجود میں جوہر کا محتاج ہوتا ہے۔

حدیثِ عرضِ دین

جناب شاہ عبدالعظیم حسنیؒ سے مروی حدیثِ عرضِ دین میں آیا ہے:

ان اللہ تبارك و تعالیٰ واحد لیس کمثلہ شیء خارج

---

[1]۔ سورہ مطفّفین، آیت 15

من الحدین حد الابطال و حد التشبیه، و انه لیس بجسم و لا صورة و لا عرض و لا جوهر بل هو مجسم الاجسام و مصور الصور و خالق الاعراض و الجواهر، و رب کل شیء و مالکه و جاعله و محدثه۔ [1]

ترجمہ: "خدا ایک ہے اور اس کی مثل کوئی چیز نہیں ہے، اور وہ ابطال اور تشبیہ کی دو حدوں سے باہر ہے، خدا جسم، صورت، عرض اور جوہر نہیں ہے۔ بلکہ اس نے جسموں کو جسمانیت دی ہے اور وہ شکلوں کا مصور ہے۔ وہ اعراض و جواہر کا خالق ہے اور ہر چیز کا رب، مالک، جاعل اور محدث ہے"۔

آقائے حاج شیخ لطف اللہ صافی گلپائگانی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"در سلب جسمیت، صورتیت و عرضیت و جوهریت تفاوت نمی کند که اینها را بر طبق اصطلاح اهل معقول تفسیر کنیم و خواه این که این کلمات به معنای عرفی که شاید اظهر باشد معنا شوند که جسم یا به معنای جسد یا هر چیزی که ابعاد ثلاثه داشته باشد (طول و عرض و عمق) معنا شود، و صورت، به معنای متشکل بودن به

[1]۔ شیخ صدوق، التوحید، ص 81، حدیث 37۔

شکل که به آن اشکال مختلف از هم تمیز داده می شوند و عرض هم در اصطلاح عرفی چیزی است قائم به غیر و در محل است؛ و به عبارت دیگر جوهر که عرفاً در مقابل عرض است و نه جوهر در مقابل معانی دیگر که در اصطلاح منقسم به پنج قسم و یکی از دو قسم ممکن است. امّا جوهر به معنای ذات الشئ و حقیقة الشئ مراد نیست. به هر حال خدا منزه از این معانی است اعم از این که معانی اصطلاحی مقصود باشد یا معانی عرفی در مقابل معانی دیگر "۔ [1]

دیکھنے کے لوازمات

کسی چیز کے دیکھنے کے لئے آٹھ چیزوں کا ہونا ضروری ہے اُن کے بغیر وہ چیز نظر نہیں آسکتی:

1. حاسئہ بصر کا صحیح وسالم ہونا۔
2. جو چیز دیکھی جارہی ہے وہ دیکھنے والے کے سامنے ہو یا سامنے ہونے کا حکم رکھتی ہو۔ جیسے آئینے کے ذریعے اس چیز کے سامنے ہونے کے حکم میں ہونا۔
3. وہ چیز حد سے زیادہ قریب نہ ہو۔

---

[1] ۔ آقائے صافی گلپائگانی، "شرح حدیث عرضِ دین حضرت عبدالعظیم حسنیؑ"، ص78، قم، 1394 شمسی۔

4. حد سے زیادہ دور نہ ہو۔
5. چیز اور آنکھ کے درمیان کوئی چیز حاجب یا حائل نہ ہو۔
6. دکھائی دینے والی چیز غیر مرئی نہ ہو۔ مثلاً خلا کی طرح شفاف نہ ہو جو عام طور پر دکھائی نہیں دیتی۔
7. دیکھنے والا چیز کو دیکھنے کا ارادہ رکھتا ہو۔
8. تاریکی یا اندھیرا نہ ہو بلکہ کم از کم اتنی روشنی ہو کہ چیز نظر آسکے۔

ظاہر ہے کہ ان آٹھ شرائط میں سے کسی ایک بھی شرط کے نہ ہونے کی صورت میں رویت نہیں ہوسکتی۔ اور یہ تمام صفات ممکن الوجود (مخلوق) کی ہیں، جب کہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے۔ خواب میں بھی ذہن جاگتی آنکھوں سے دکھائی دینے والی چیزوں سے سنخیت رکھنے والی تصاویر ہی بنا سکتا ہے۔ انسانی ذہن خود بھی زمان و مکان میں مقید ہے۔

دیدار و رؤیت کے لئے جہت یا سمت کا ہونا لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی ایک طرف ہو، تاکہ اس کو دیکھا جا سکے۔ لیکن ایسا ہونے کی صورت میں وہ اس سمت میں محدود اور اس مکان میں مقید ہو جائے گا، جو کہ خالق مکان کیلئے محال ہے۔

مجسمہ کا عقیدہ درست نہیں

جسم مرکب ہوتا ہے اور مرکب اپنے اجزا کا محتاج ہوتا ہے، اور جو محتاج ہوتا ہے وہ قادر نہیں ہوسکتا، جب کہ اللہ تعالیٰ "ان اللہ علی کل شیء قدیر" [1] کا

---

[1]۔ سورہ بقرہ، آیت 20 اور قرآن مجید میں دیگر 37 مقامات۔

مصداق ہے۔ الیکٹران مائیکروسکوپ کے ذریعے بظاہر نظر نہ آنے والے ایٹموں کو دیکھا جاچکا ہے کہ جو اپنے اجزاء الیکٹران، پروٹان اور نیوٹران پر مشتمل ہوتے ہیں۔

جو چیز نظر آتی ہے اس پر شئے کا اطلاق ہوتا ہے۔ جب کہ وہ ذات نہ صرف یہ کہ "لیس کمثله شیء" [۱] ہے یعنی کائنات میں کوئی چیز بھی اُس جیسی نہیں ہے۔ بلکہ "اللّٰه خالق كُلِّ شَیءٍ" [۲] یعنی اللہ ہی ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔

جدید علوم میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ زمان و مکان مادی صفات اور محدودیتیں رکھتے ہیں۔ ہائزنبرگ اور آئن سٹائن کی تحقیقات نے زمان و مکان کا مادے سے علت و معلول سا تعلق ثابت کیا ہے۔ زمان و مکان اور مادہ ایک ساتھ خلق ہوئے اور حادث ہیں۔ لہٰذا جس کے کسی سمت میں اور مکان میں ہونا ممکن ہو اسے جسمانیت سے پاک نہیں کہا جاسکتا۔

بنی اسرائیل کی تمنا جو پوری نہ ہوئی

ارشادِ خداوندی ہے:

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ۔ [۳]

"اور جب تم نے کہا: اے موسیٰؑ! ہم ہرگز تم پر ایمان نہیں لائیں گے

---

[۱]۔ سورہ شوریٰ، آیت 11۔

[۲]۔ سورہ زمر، آیت 62۔

[۳]۔ سورہ بقرہ، آیت: 55۔

جب تک ہم اللہ تعالیٰ کو ظاہر بظاہر نہ دیکھ لیں، پس تمہیں بجلی نے آپکڑا اور تم دیکھتے تھے"۔

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ جناب موسیٰ علیہ السّلام، جو اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے نبی تھے، اپنی قوم سے کہتے تھے کہ تم مجھ پر ایمان لاؤ اور وہ جواب دیتی تھی کہ تم ہمیں اللہ کی زیارت کروادو تو ایمان لائیں گے۔

اُن لوگوں نے اپنی کسی ذاتی نفع کی شرط عائد نہیں کی بلکہ حصولِ یقین کے لئے اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کی تمنا کی۔ اب اگر اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ممکن ہوتا تو اللہ کے عدل اور حکمت کا تقاضا تھا کہ وہ ان لوگوں کو دکھائی دیتا۔ خواب اور کشفی حالت میں بھی ممکن ہوتا تو بھی ایسا ہو جاتا۔

مگر یہ امر محال تھا۔ اس سبب سے اُن پر آسمانی بجلی گری۔ اگر اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ممکن ہوتا تو ان لوگوں کی درخواست پر بجلی گرانا اللہ تعالیٰ کی حکمت و عدل کے خلاف ہوتا۔ مگر اس کا دیکھنا محال تھا اور ہمیشہ محال ہی رہے گا۔ اس لئے اُن کے اس سوال پر غضب الٰہی کو جوش آ گیا۔

دوسری جگہ اس اس واقعہ کو یوں بیان فرمایا گیا ہے:

فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهرَةً فَأَخَذَتهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلمِهِم۔ [1]

یعنی یہ کہا تھا کہ ہمیں اللہ تعالیٰ کھلم کھلا دکھا دیں، پس اُن کے اس ظلم کے سبب ان کو بجلی نے آپکڑا تھا۔ اس آیت مبارکہ میں بنی اسرائیل نے حضرت موسیٰؑ سے

---

[1]۔ سورہ نساء، آیت 153۔

اللہ کے دکھلا دینے کی درخواست کی، اُس کو اللہ تعالیٰ نے اُن لوگوں کا ظلم قرار دیا۔ بے شک شرک ظلمِ عظیم ہے۔ پس اگر اللہ کا دکھائی دینا ممکن ہوتا تو اللہ اُن کی اس درخواست کو ظلم قرار نہ دیتا بلکہ آسانی سے اُن لوگوں کو اپنی زیارت کروا کر ان پر حجت تمام کر دیتا۔

تیسری جگہ اس واقعہ کو یوں بیان فرمایا گیا ہے:

قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَه فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّه لِلْجَبَلِ جَعَلَه دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ۔ [1]

موسیٰؑ نے کہا: "اے میرے پروردگار! تو مجھے اپنا آپ دکھا کہ میں تجھے دیکھ لوں! فرمایا تو مجھے ہرگز اور کبھی بھی نہیں دیکھ سکتا۔ مگر ہاں اس پہاڑ کی طرف نظر کر، اگر وہ اپنی جگہ قائم رہے تو سمجھنا کہ تو مجھے بھی دیکھ لے گا ورنہ نہیں۔ پس جب اس کے پروردگار نے پہاڑ پر اپنے نور کا چمکارا ڈالا تو اسے ریزہ ریزہ کر دیا اور موسیٰؑ بیہوش ہو کر گر پڑا، پھر جب اسے ہوش آیا تو کہنے لگا، تو پاک ہے، میں نے تیری طرف رجوع کر لیا ہے اور میں سب سے پہلے (تیری عدمِ رویت پر)، ایمان لانے والا ہوں۔"

[1]۔ سورہ اعراف، آیت 143۔

اس آیت میں لَن تَرَانِي، ابدی مستقبل ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ تو کبھی بھی نہیں دیکھ سکے گا۔ نہ دنیا میں نہ آخرت ہی میں!

اگر کہا جائے کہ دیدار کا سوال حضرت موسیٰؑ نے اپنی مرضی سے کیا تھا، تو اگر یہ محال تھا تو سوال کیوں کیا؟ تو اس کے جواب میں عرض ہے کہ جناب موسیٰؑ نے قوم کے اصرار پر کہ جب تک ہم اللہ تعالیٰ کو ظاہر بظاہر نہ دیکھ لیں ایمان نہ لائیں گے، دیدار کا سوال کیا تھا۔ چنانچہ عذاب الٰہی کی بجلی جو آسمان سے گری وہ دیدار الٰہی کا مطالبہ کرنے والے اُن لوگوں ہی پر پڑی جو ایسا مطالبہ رکھنے کی بنیاد پر ظالم قرار پائے تھے۔ اور حضرت موسیٰؑ، جن کا دامن اس ظلم سے پاک تھا، اُس بجلی سے محفوظ اور صحیح و سالم رہے۔

اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے دیدار کو پہاڑ کے قرار پڑنے پر مشروط اور موقوف کیا تھا اور پہاڑ کا استقرار فی نفسہٖ امرِ ممکن ہے اور ممکن پر جو موقوف ہو وہ بھی ممکن ہوتا ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ، جو عالم الغیب ہے، اپنے علمِ ازلی کے پیش نظر جانتا تھا کہ پہاڑ ریزہ ریزہ ہو جائے گا اور پہاڑ کے ریزہ ریزہ ہونے کی حالت میں پہاڑ کا استقرار فی نفسہٖ ممتنع اور ناممکن ہے۔ اللہ تعالیٰ کو دیکھنا جس استقرار پر موقوف تھا، وہ اُسی حالت کا استقرار تھا۔ لہٰذا یہاں دیدارِ خدا، امرِ ممکن پر نہیں بلکہ امرِ محال پر موقوف تھا۔

جس طرح اس آیت مبارکہ میں آیا ہے:

وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ۔ [۱]

یعنی اور وہ جنت میں داخل نہ ہوں گے جب تک اُونٹ سوئی کے ناکے میں داخل نہ ہو جائے۔

لا تدرکہ الأبصار

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ۔ [۲]

یعنی اسے نگاہیں نہیں پا سکتیں اور وہ نگاہوں کو پالیتا ہے اور وہ نہایت باریک بین اور پورا خبر دار ہے۔

یعنی دل کے خیالات میں بھی اس کا ادراک نہیں کیا جا سکتا تو آنکھوں کی بصارتیں کیونکر اُسے دیکھ سکتی ہیں؟

متشابہ آیات کی تفسیر

ہم سورہ آل عمران میں پڑھتے ہیں:

هُوَ الَّذِیٓ اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتٰبَ مِنْهُ اٰيٰتٌ مُّحْكَمٰتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتٰبِ وَاُخَرُ مُتَشٰبِهٰتٌ فَاَمَّا الَّذِيْنَ فِیْ قُلُوْبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَآءَ

[۱]۔ سورہ اعراف، آیت 40۔

[۲]۔ سورہ انعام، آیت 103۔

تَأْوِيْلِهٖ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيْلَهٗٓ اِلَّا اللّٰهُ وَالرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ يَقُوْلُوْنَ اٰمَنَّا بِهٖ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ اِلَّآ اُولُوا الْاَلْبَابِ۔ [1]

ترجمہ: "وہی اللہ تعالیٰ ہے جس نے تجھ پر کتاب اتاری جس میں محکم آیتیں ہیں جو اصل کتاب ہیں اور بعض متشابہ آیتیں ہیں۔ پس جن کے دلوں میں کجی ہے وہ تو اس کی متشابہ آیتوں کے پیچھے لگ جاتے ہیں، فتنے کی طلب اور اپنی مراد پانے کے لئے، حالانکہ ان کے حقیقی معنیٰ کو سوائے اللہ تعالیٰ اور علم میں راسخ لوگوں کے، کوئی نہیں جانتا۔ وہ یہی کہتے ہیں کہ ہم تو ان پر ایمان لا چکے، یہ ہمارے رب کی طرف سے ہیں۔ اور نصیحت تو صرف عقلمند حاصل کرتے ہیں۔"

رؤیتِ خدا کے سلسلے میں آنے والی متشابہ آیات کی تفسیر محکم آیات اور فرامین معصومینؑ کی روشنی میں ہی کرنی چاہئے، جیسا کہ حدیثِ ثقلین میں انہی دو کے دامن سے تمسک کا حکم دیا گیا ہے۔

ارشادِ رب العزت ہے:

وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ۔ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ۔ [2]

اس آیت میں ناظرہ، انتظار کے معنیٰ میں استعمال ہوا ہے۔

---

[1]۔ سورہ آل عمران، آیت 7

[2]۔ سورہ قیامت، آیات 22، 23۔

جیسا کہ اس آیت میں: فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ [۱] یا اس دوسری آیت کریمہ میں: مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ [۲] ہے، اور اگر اس آیت مبارکہ کا یہ ترجمہ کریں: "کئی چہرے اُس دن تر و تازہ اپنے رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے"، تو اس میں بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ رب نظر آ رہا ہوگا۔ کیونکہ یہ ضروری نہیں ہے کہ جس کی طرف نظر کی جائے وہ دکھائی بھی دے۔

جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ۔ [۳]

"اور تم انہیں دیکھو گے کہ وہ تمہاری طرف نظر کر رہے ہیں، حالانکہ وہ دیکھتے نہیں"۔

اس آیت مبارکہ میں نظر کرنے کے باوجود رویت کی نفی کی گئی ہے۔

ثانیاً علم معانی میں ایک باب ایجاز کا ہے، جس میں لفظ اصل مراد سے کم لیکن کافی ہوتا ہے۔ اس کی ایک قسم ایجاز حذف ہے، یعنی کلام میں کوئی قرینہ موجود ہو جو محذوف کا تعین کر رہا ہو۔ [۴]

لہٰذا اصل کلام کی تقدیر اس طرح ہے:

---

[۱]۔ سورہ نمل، آیت 35۔

[۲]۔ سورہ یٰس، آیت 49۔

[۳]۔ سورہ اعراف، آیت 198۔

[۴]۔ مختصر معانی مع حاشیہ محمود الحسن، صفحات 286 تا 291۔

ناظرۃ الی رحمۃ ربّہا و ثواب ربّہا، یعنی وہ چہرے اپنے پروردگار کی رحمت کی طرف یا اس کے ثواب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے۔ جیسا کہ اس آیت مبارکہ میں وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۔ [۱] "اور تیرے پروردگار (کا حکم) آئے گا اور فرشتے صف درصف آموجود ہوں گے"۔ اس آیت مبارکہ میں لفظ جاء اور ربک کے درمیان لفظ امر محذوف ہے۔

ثالثاً اس آیت مبارکہ میں لفظ نظر خواہ انتظار کے معنی میں ہو یا دیدار اور رویت کے معنی میں، ہر دوصورتوں میں لفظ الی حرف جر نہیں بلکہ الا کا مفرد ہے، جو کہ نعمت کے لئے آیا ہے۔ یعنی وہ چہرے اپنے رب کی نعمت کے منتظر ہوں گے یا اُس نعمت کو دیکھنے والے ہوں گے۔

کفار کے محجوب رہنے کا مفہوم

رویت کے اثبات میں یہ آیت مبارکہ بھی پیش کی جاتی ہے: كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۔ [۲] "یقیناً وہ اس دن اپنے پروردگار سے روک دیئے جائیں گے"۔ اللہ تعالیٰ کی ذات والاصفات محتاج مکان نہیں، وہ لامکان ہے۔ ایسا نہیں ہوسکتا کہ وہ کسی مکان و جگہ میں تشریف فرما ہو اور اس کی خدمت میں حاضر ہونے سے لوگوں کو روک دیا جائے۔

لہٰذا یہ رؤیت اور دیدار کے منع کو مستلزم نہیں، تا کہ اس کے مخالف مفہوم سے

---

[۱]۔ سورہ فجر، آیت 22۔

[۲]۔ سورہ مطفّفین، آیت 15۔

رویت کا اثبات کیا جا سکے۔ محاورۂ عرب میں کہا جاتا ہے: **حجب من المیراث**، کہ فلاں شخص کو میراث سے محجوب کیا گیا۔ یعنی اُس سے اسے روک دیا گیا۔ غرض یہ کہ اس آیت مبارکہ کا معنی یہ ہوا کہ کافر لوگ اپنے رب کے ثواب سے محروم کر دیئے جائیں گے۔

احادیث میں رؤیت الٰہی کی نفی

ذعلب یمنی نے مولا علیؑ سے سوال کیا کہ یا امیر المومنینؑ کیا آپؑ نے اپنے پروردگار کو دیکھا ہے؟ تو آپؑ نے فرمایا: کیا میں اس اللہ کی عبادت کرتا ہوں جسے میں نے دیکھا تک نہیں؟ اس نے کہا کہ آپؑ کیونکر دیکھتے ہیں؟ تو آپؑ نے ارشاد فرمایا کہ:

"آنکھیں اسے کھلم کھلا نہیں دیکھتیں بلکہ دل ایمانی حقیقتوں سے اسے پہچانتے ہیں۔ وہ ہر چیز سے قریب ہے، لیکن جسمانی اتصال کے طور پر نہیں۔ وہ ہر شےء سے دور ہے مگر الگ نہیں۔ وہ غور و فکر کئے بغیر کلام کرنے والا اور بغیر اعضاء (کی مدد) بنانے والا ہے۔ وہ لطیف ہے لیکن پوشیدگی سے اسے متصف نہیں کیا جا سکتا۔ وہ بزرگ و برتر ہے مگر تند خوئی اور بد خلقی کی صفت اس میں نہیں۔ وہ دیکھنے والا ہے مگر حواس سے اسے موصوف نہیں کیا جا سکتا۔ وہ رحم کرنے والا ہے مگر اس صفت کو نرم دلی سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ چہرے اس کی عظمت کے آگے ذلیل و خوار اور دل اس کے خوف سے لرزاں و ہراساں ہیں"۔ [1]

---

[1]۔ مفتی جعفر حسین، ترجمہ نہج البلاغہ، خطبہ 177، ص 412، معراج کمپنی، لاہور، 2003۔

اہل بیت عصمت وطہارت علیہم السلام سے مروی احادیثِ مبارکہ میں نفی رؤیت باری تعالیٰ کا موضوع تفصیل سے آیا ہے [۱]، سنی کتب میں بھی ایسی روایات آئی ہیں جن سے خدا کے دیدار کی نفی ہوتی ہے۔ [۲]

علماءِ تشیع کا نظریہ

شیخ صدوقؒ فرماتے ہیں:

”توحید کے بارے میں ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ واحد و یکتا ہے۔

---

[۱]۔ 33.ملاحظہ ہوں: کلینی، الکافی، 1407 قمری، باب ابطال الرؤیۃ، ج 1، ص 11095؛ شیخ صدوق، التوحید، 1398 قمری، باب ماجاء فی الرؤیۃ۔ ص 122107۔

[۲]۔ صحیح مسلم، حدیث 177:a

مسروق سے روایت ہے کہ میں ام المؤمنین عائشہ کے پاس تکیہ لگائے ہوئے بیٹھا تھا تو انہوں نے کہا کہ جو کوئی سمجھے کہ محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے، اس نے اللہ پر بڑا جھوٹ باندھا۔ مسروق نے کہا کہ میں تکیہ لگائے ہوئے تھا، یہ سن کر میں بیٹھ گیا اور کہا کہ اے ام المؤمنین! ذرا مجھے بات کرنے دیں اور جلدی مت کریں۔ کیا اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمایا کہ ”اس نے اس کو آسمان کے کھلے کنارے پر دیکھا بھی ہے“ (سورہ تکویر، آیت 23) ”اسے ایک مرتبہ اور بھی دیکھا تھا“ (سورہ نجم، آیت 13)۔ ام المؤمنین عائشہ نے کہا کہ اس امت میں سب سے پہلے میں نے ان آیتوں کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا کہ ان آیتوں سے مراد جبرائیل علیہ السلام ہیں۔ میں نے ان کو ان کی اصلی صورت پر نہیں دیکھا سوا دو بار کے جن کا ذکر ان آیتوں میں ہے۔ میں نے ان کو دیکھا کہ وہ آسمان سے اُتر رہے تھے اور ان کے جسم کی بڑائی نے آسمان سے زمین تک کے فاصلہ کو بھر دیا تھا۔۔۔۔

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کوئی چیز اس کی مثل و مانند نہیں۔ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا۔سنتا ہے۔(ہر آواز کا علم رکھتا ہے)۔ دیکھتا ہے (دکھائی جانے والی چیزوں کا علم رکھتا ہے)۔ہر شے سے باخبر ہے۔وہ ایسی ذات ہے کہ اس کا کوئی کام حکمت سے خالی نہیں ہے۔زندہ ہے اور اسے زوال نہیں ہے۔غالب ہے۔منزہ ہے۔سب چیزوں کا علم رکھتا ہے۔ہر شے پر قدرت رکھتا ہے۔بے نیاز ہے۔اس کی پاک ذات ایسی ہے کہ اسے جوہر، عرض، جسم، صورت، خط، سطح، ثقل، خفت، حرکت، سکون، مکان، اور زمان جیسی صفات سے متصف نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ

(بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ):

۔۔۔۔پھر ام المؤمنین عائشہ نے کہا کہ کیا تو نے نہیں سنا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ "اس (اللہ) کو تو کسی کی نگاہ نہیں دیکھ سکتی اور وہ سب نگاہوں کو دیکھ سکتا ہے اور وہی بڑا باریک بین باخبر ہے" (سورہ انعام، آیت 103) کیا تو نے نہیں سنا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ "ناممکن ہے کہ کسی بندہ سے اللہ تعالیٰ کلام کرے مگر وحی کے ذریعہ یا پردے کے پیچھے سے یا کسی فرشتہ کو بھیجے اور وہ اللہ کے حکم سے جو وہ چاہے وحی کرے بیشک وہ برتر ہے حکمت والا ہے" (سورہ شوریٰ، آیت 51)۔الخ

صحیح مسلم، حدیث 178:a

أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ يَزِيدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَقِيقٍ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ قَالَ "نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ"۔

It is narrated on the authority of Abu Dharr:I asked the Messenger of Allah(PBUH):Did you see thy Lord?
He said:(He is) Light; how could I see Him?

یہ سب مادی صفات ہیں اور وہ اپنی مخلوقات کی تمام صفات سے منزہ اور مبری ہے۔ نہ وہ ایسی ذات ہے جس سے فضل و کمال کی نفی کی جائے اور نہ ہی اس کے کمال کو مخلوق کے کسی کمال سے مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ وہ موجود ہے، لیکن دیگر موجودات کی طرح نہیں ہے۔ وہ یکتا ہے۔ بے نیاز ہے۔ نہ اس سے کوئی پیدا ہوا کہ جسے وارث بنایا جائے اور نہ وہ خود کسی سے پیدا ہوا کہ اس کی صفات یا ذات میں شریک قرار پائے۔ اس کا کوئی ہمسر نہیں۔ اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔ کوئی ضد نہیں ہے۔ کوئی شبیہ نہیں ہے۔ کوئی شریک حیات نہیں ہے۔ کوئی مثل و نظیر نہیں ہے اور نہ ہی اس کا کوئی مشیر کار ہے۔ وہ ایسا لطیف و خبیر ہے کہ آنکھیں اسے نہیں دیکھ سکتیں، وہ آنکھوں کے حال سے باخبر ہے۔ انسانی وہم وخیال اس کا احاطہ نہیں کر سکتے، جبکہ وہ انسانی وہم وخیال کا احاطہ رکھتا ہے۔ اسے اونگھ آتی ہے نہ نیند۔ ہر شے کا خالق وہی ہے۔ اس کے سوا کوئی معبود نہیں۔ خلق اور حکمرانی کرنا اسی کا حق ہے۔ بابرکت ہے وہ ذات جو تمام جہانوں کا رب ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کو مخلوق جیسا سمجھے وہ مشرک ہے اور جو شخص توحید کے باب میں سابق الذکر عقیدے کے علاوہ کسی عقیدے کو شیعوں کی طرف منسوب کرے، وہ جھوٹا ہے"۔ [1]

---

[1]۔ شیخ صدوق، اعتقادات، صفحات 15 و 16، البلاغ المبین اسلامی تحقیقاتی و اشاعتی ادارہ، اسلام آباد، 2006ء۔

علامہ باقر مجلسیؒ لکھتے ہیں:

”خدا کو ان ظاہری آنکھوں سے دنیا و آخرت میں دیکھنا محال ہے اور اس سلسلہ میں جو بعض (متشابہ آیات و روایات) وارد ہیں ان کی تاویل کی گئی ہے۔ خدائے تعالیٰ کی ذات و صفات کی حقیقتِ واقعیہ تک انسانی عقل و خرد کی رسائی ممکن نہیں ہے“۔ [1]

[1]۔ شیخ محمد حسین نجفی، اعتقاداتِ امامیہ، ترجمہ رسالہ لیلیہ از علامہ باقر مجلسی، صفحہ 47، مکتبۃ السبطین، سرگودھا، 2006ء۔

2۔ابن عربی کی حدیثِ غدیر، حدیثِ ثقلین اور اہل بیتؑ کے دیگر فضائل کو چھپانے کی کوشش

حدیثِ غدیر کو اہلِ سنت محدثین نے تواتر سے نقل کیا ہے۔ احمد بن حنبل نے مختلف طرق سے حدیثِ غدیر کی 40، ابن حجر عسقلانی نے 25، نسائی نے 250 اور ابوسعید سجستانی نے 120 اسناد ذکر کی ہیں۔ اسی وجہ سے متعصب ترین سنی علماء بھی اس حدیث کا انکار نہیں کر سکے اور کچھ نے اس کے متواتر ہونے کا اقرار کیا ہے۔

مثلاً: شمس الدین ذہبی (متوفیٰ 748 ہجری)، ابن حجر عسقلانی (متوفیٰ 852 ہجری)، ابن حجر الہیثمی (متوفیٰ 974 ہجری)، جلال الدین سیوطی (متوفیٰ 911 ہجری)، ملا علی قاری (متوفیٰ 1014 ہجری)، شمس الدین الجزری الشافعی (متوفیٰ 833 ہجری)، سبط ابن جوزی (متوفیٰ 654 ہجری)، اسماعیل بن محمد العجلونی الجراحی (متوفیٰ 1162 ہجری)، محمد بن اسماعیل صنعانی (متوفیٰ 1182 ہجری)، محمد بن جعفر الکتانی (متوفیٰ 1345 ہجری)، محمد ناصر الدین البانی (متوفیٰ 1420 ہجری، 1999 عیسوی) اور شعیب الأرنؤوط (معاصر) وغیرہ نے اس حدیث کے تواتر کا اقرار کیا ہے۔ [1]

یہ حدیث ترمذی نے ابوطفیل سے؛ ابن ماجہ نے سعد بن ابی وقاص اور براء

[1]۔ سلفیوں نے بھی اس حدیث کا انکار نہیں کیا۔

بن عازب سے؛ ابن حجر عسقلانی نے امیر المومنین علی علیہ السلام سے؛ احمد بن حنبل نے ریاح بن الحرث، ابوطفیل، سعید بن وہب اور زید بن یسع سے؛ نسائی نے زید بن ارقم اور سعد بن ابی وقاص سے؛ حاکم نیشا پوری نے زید بن ارقم سے؛ بزار نے زید بن یثیع اور سعد بن أبی وقاص سے؛ ابن ابی عاصم نے امیر المومنین علی علیہ السلام سے؛ اور طبرانی نے زید بن ارقم سے روایت کی اور اس کے صحیح ہونے کا اقرار کیا ہے۔

لیکن تعجب کی بات ہے کہ ابن عربی حدیثِ غدیر کا بالکل کوئی ذکر نہیں کرتے۔ الٹا مدعی ہیں کہ پیغمبر اکرم صَلَّی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اپنے بعد کسی کو جانشین نہیں بنایا۔ چنانچہ فتوحاتِ مکیہ میں لکھتے ہیں:

و كما أشهدت الله و ملائكته و جميع خلقه و إياكم على نفسي بتوحيده، فكذلك أشهده۔ سبحانه۔ و ملائكته و جميع خلقه و إياكم على نفسي، بالايمان بمن اصطفاه و اختاره، و اجتباه من وجوده، ذلك سيدنا محمد۔ ص۔ الذي أرسله إلى جميع الناس كافة بشيرا و نذيرا و داعيا إلى الله بإذنه و سراجا منيرا. فبلغ ما أنزل من ربه إليه. و أدى أمانته. و نصح أمته و وقف في حجة وداعه، على كل من حضر من أتباعه. فخطب و ذكر. و خوف و حذر. و بشر و أنذر و وعد و أوعد. و أمطر و أرعد، و ما خص بذلك التذكير أحدا من أحد. عن إذن الواحد الصمد. ثم

قال: "ألا! هل بلغت؟". فقالوا: "بلغت، يا رسول الله!" فقال ۔ ص ۔ :"اللهم، اشهد"۔ [1]

ترجمہ: "جیسا کہ اللہ اور ملائکہ اور تمام مخلوقات اور تم سب کو توحید پر ایمان کا گواہ بنایا ہے، خدا کے چنے ہوئے پیغمبر پر ایمان کا گواہ نیز بناتا ہوں، وہ پیغمبر کہ جسے اس نے بشیر و نذیر اور سراج منیر بنا کر لوگوں کی طرف بھیجا کہ انہیں خدا کی طرف بلائے۔ پیغمبر نے بھی جو کچھ خدا کی طرف سے نازل ہوا اسکی تبلیغ کی اور امانت پہنچائی اور ان کا بھلا چاہا۔ پیغمبرؐ وہی ہے جس نے حجۃ الوداع کے موقع پر کھڑے ہو کر اپنے ماننے والوں سے خطاب کیا اور ان کو یاد دہانی کرائی اور خوف اور امید دلائی، گویا بارش کے ساتھ بجلی کڑکی، اور کوئی تفریق نہ کی اور بعد میں اذنِ الٰہی سے لوگوں کو کہا: کیا میں نے تم تک پیغام پہنچا دیا؟ انہوں نے کہا: جی ہاں! پہنچا دیا، اے اللہ کے رسول!، پیغمبرؐ نے کہا: اے اللہ گواہ رہنا"۔

ابن عربی صاحب ایک اور جگہ اس بات پر تاکید کرتے ہیں کہ پیغمبرؐ نے اپنے بعد کسی کو جانشین کے طور پر منتخب نہیں فرمایا۔ فصوص الحکم میں آیا ہے کہ:

و لهذا مات رسول الله صلى الله عليه و سلم و ما نص بخلافه عنه إلى أحد. و لا عينه لعلمه أن في أمته من يأخذ الخلافه عن ربه فيكون خليفه عن الله مع

[1] ۔ الفتوحات المکیۃ (عثمان یحییٰ)، ج1، ص:170۔

الموافقه فی الحکم المشروع. فلما علم ذلك صلی الله علیه وسلم لم یحجر الأمر۔ [1]

یہ خلافت کے لئے کسی نص کی موجودگی کا انکار ہے، جبکہ علامہ میر حامد حسین لکھنوی نے "عبقات الانوار" میں اور علامہ امینی نے "الغدیر" میں امیر المؤمنین علیہ السلام کی امامت وخلافت کی نصوص کو ثابت کیا ہے۔

جناب ابن عربی اپنی کتاب "فتوحاتِ مکیہ" میں حدیثِ ثقلین میں تحریف کر کے اہل بیت علیہم السلام کا ذکر ہی چھپا دیتے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

و قد ترکت فیکم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به کتاب الله و أنتم أعنی فما أنتم قائلون قالوا نشهد إنك قد بلغت و أدیت و نصحت۔ [2]

ترجمہ: "میں اپنے بعد تمہارے درمیان ایسی چیز چھوڑے جا رہا ہوں کہ اگر اس سے تمسک رکھو گے تو کبھی گمراہ نہ ہو گے اور وہ کتابِ خدا ہے۔ تم سے اس وصیت کے بارے سوال ہو گا، تو کیا کہتے ہو؟ سب نے کہا: ہم گواہی دیتے ہیں کہ آپ نے ہم تک یہ بات پہنچا کر نصیحت فرمادی۔"

جبکہ اہل سنت کے جید محدثین نے ثقلین سے تمسک کی روایت بیان کی ہے۔ مثلاً:

حَدَّثَنَا عَلِي بْنُ الْمُنْذِرِ الْكُوفِي قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ

---

[1]۔ فصوص الحکم، ابن عربی، دار احیاء الکتب العربیۃ، قاہرہ، 1946م، ج1، ص163۔

[2]۔ الفتوحات المکیّہ، ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1994م، ج10، ص215۔

فُضَيلٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ، عَنْ عَطِيةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ، وَالأَعْمَشُ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنْ زَيدِ بْنِ أَرْقَمَ قَالَا: قَالَ رَسُولُ اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيه وَسَلَّمَ: "إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِه لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي أَحَدُهمَا أَعْظَمُ مِنَ الآخَرِ: كِتَابُ اللَّه حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ. وَعِتْرَتِي أَهلُ بَيتِي، وَلَنْ يتَفَرَّقَا حَتَّى يرِدَا عَلَى الحَوْضَ فَانْظُرُوا كَيفَ تَخْلُفُونِي فِيهمَا۔ [1]

حَدَّثَنَا نَصْرُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الكُوفِي قَالَ: حَدَّثَنَا زَيدُ بْنُ الحَسَنِ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِيه، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّه، قَالَ: رَأَيتُ رَسُولَ اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيه

---

[1]۔ سنن الترمذی، ج 5 ص 663 المؤلف: محمد بن عیسیٰ بن سَوْرة بن موسیٰ بن الضحاک، الترمذی، أبو عیسیٰ (المتوفی: 279ھ)، تحقیق وتعلیق: أحمد محمد شاعر (ج 1، 2)، ومحمد فؤاد عبدالباقی (ج 3)، وإبراہیم عطوة عوض المدرس فی الأزہر الشریف (ج 4، 5)، الناشر: شرکة مکتبة ومطبعة مصطفیٰ البابی الحلبی ۔ مصر، الطبعة: الثانیة، 1395ھ ۔ 1975م، عدد الأجزاء: 5 أجزاء، أسد الغابة فی معرفة الصحابة، ج 2 ص 13 المؤلف: أبو الحسن علی بن أبی الکرم محمد بن محمد بن عبد الکریم بن عبد الواحد الشبانی الجزری، عزالدین ابن الأثر (المتوفیٰ: 630ھ)، المحقق: علی محمد معوض ۔ عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: دارالکتب العلمیة، الطبعة: الأولیٰ، سنة النشر: 1415ھ 1994م، عدد الأجزاء: 8 (7 ومجلد فہارس)؛ الدر المنثور، ج 7 ص 349 المؤلف: عبد الرحمٰن بن أبی بکر، جلال الدین السیوطی (المتوفی: 911ھ)، الناشر: دارالفکر بیروت، عدد الأجزاء: 8

وَسَلَّمَ فِي حَجَّتِه يوْمَ عَرَفَة وَهوَ عَلَى نَاقَتِه القَصْوَاءِ يَخْطُبُ، فَسَمِعْتُه يقُولُ:

يا أَيها النَّاسُ إِنِّي تَرَكْتُ فِيكُمْ مَا إِنْ أَخَذْتُمْ بِه لَنْ تَضِلُّوا: كِتَابَ اللَّه، وَعِتْرَتِي أَهلَ بَيتِي۔ [1]

...وَأَنَا تَارِكٌ فِيكُمْ ثَقَلَينِ: أَوَّلُهمَا كِتَابُ الله فِيه الْهدَى وَالنُّورُ فَخُذُوا بِكِتَابِ الله، وَاسْتَمْسِكُوا بِه "فَحَثَّ عَلَى كِتَابِ الله وَرَغَّبَ فِيه، ثُمَّ قَالَ:

«وَأَهلُ بَيتِي أُذَكِّرُكُمُ الله فِي أَهلِ بَيتِي»

أُذَكِّرُكُمُ الله فِي أَهلِ بَيتِي....

---

[1]۔ سنن الترمذی، ج 5 ص 663 المؤلف: محمد بن عیسیٰ بن سَوْرۃ بن موسیٰ بن الضحاک، الترمذی، أبو عیسیٰ (المتوفى: 279ھ)، تحقیق وتعلیق: أحمد محمد شاکر (ج 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقی (ج 3)، وإبراہیم عطوۃ عوض المدرس فی الأزہر الشریف (ج 4،5)، الناشر: شرکۃ مکتبۃ ومطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی ۔ مصر، الطبعۃ: الثانیۃ، 1395ھ 1975م، عدد الأجزاء: 5 أجزاء۔

المصنف فی الأحادیث والآثار، ج 6 ص 309 المؤلف: أبو بکر بن أبی شیبۃ، عبد الله بن محمد بن إبراہیم بن عثمان بن خواستی العبسی (المتوفى: 235ھ)، المحقق: کمال یوسف الحوت، الناشر: مکتبۃ الرشد ۔ الریاض، الطبعۃ: الأولیٰ، 1409، عدد الأجزاء: 7، کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال، ج 1 ص 172 و 186 و 187 المؤلف: علاء الدین علی بن حسام الدین ابن قاضی خان القادری الشاذلی الهندی البرہانفوری ثم المدنی فالمکی الشہیر بالمتقی الہندی (المتوفى: 975ھ)، المحقق: بکری حیانی ۔ صفوۃ السقا، الناشر: مؤسسۃ الرسالۃ، الطبعۃ: الطبعۃ الخامسۃ، 1401ھ/ 1981م.

أُذَكِّرُكُمُ اللهَ فِي أَهلِ بَيتِي... [۱]

ابن عربی صاحب حضرت بی بی فاطمہ زہراء سلام اللہ علیہا سے بھی بہت بغض رکھتے ہیں۔ لہٰذا ان کے سیدۃ النساء العالمین ہونے کو چھپاتے ہوئے کہتے ہیں کہ خواتین میں سے صرف حضرت مریمؑ و آسیہؑ ہی با کمال ہوئی ہیں۔ فتوحاتِ مکیہ میں متعدد مقامات پر یہ بات آئی ہے۔ مثلاً:

قال رسول الله صلى الله عليه و سلم كمل من الرجال كثيرون و لم يكمل من النساء إلا مريم و آسية. [۲]

و قال كملت مريم ابنة عمران و آسية امرأة فرعون فقد ثبت الكمال للنساء كما أثبته للرجال. [۳]

و قد شهد رسول الله صلى الله عليه و سلم بالكمال لمريم و آسية. [۴]

جبکہ سنی محدثین نے بھی فضیلتِ حضرت زہراء سلام اللہ علیہا میں احادیث بیان

---

[۱]۔ صحیح مسلم، ج 4 ص 1873 المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261ھ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي بيروت، عدد الأجزاء: 5. مسند الامام أحمد بن حنبل، ج 23 ص 10 و 11 المؤلف: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241ھ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421ھ 2001م.

[۲]۔ الفتوحات المکیّہ، ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1994م، ج 12، ص 269۔

[۳]۔ الفتوحات المکیّہ، ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1994م، ج 13، ص 583۔

[۴]۔ الفتوحات المکیّہ، ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، 1994م، ج 10، ص 349۔

کی ہیں جن میں ان کو جنت کی خواتین کی سردار کہا گیا ہے۔ مثلاً:

قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: فاطمہ سیدہ نساء اهل الجنہ۔ [1]

ایک طرف ابن عربی خلفائے ثلاثہ کے حق میں من گھڑت فضائل کا انبار لگا دیتے ہیں، شیخین کے بارے میں غلو کرتے ہیں، لیکن جب اہل بیتؑ کی نوبت آتی ہے تو ان صحیح احادیث کا ذکر بھی پی جاتے ہیں کہ جو اہلسنت محدثین نے نقل کی ہیں۔ مثال کے طور پر ان احادیث کا ابن عربی کی کتابوں میں کوئی سراغ نہیں ملتا:

أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِي بَابُهَا۔ [2]

عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّه صلى الله عليه وآله أَلْفَ بَابٍ يفْتَحُ مِنْ كُلِّ بَابٍ أَلْفَ بَابٍ۔ [3]

سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي۔ [4]

---

[1]۔ المستدرک حاکم نیشابوری، ج 3، ص 153؛ مسند احمد ابن حنبل، حدیث 18153۔ 18154؛ صحیح مسلم، روایت المسور، حدیث 4482۔ 4485۔

[2]۔ حاکم نیشاپوری، مستدرک، ج 3، ص 126 و 127؛ طبرانی، معجم الکبیر، ج 11، ص 55؛ ہیثمی، مجمع الزوائد، ج 9، ص 114؛ زمخشری، الفائق، ج 2، ص 16؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج 3، ص 181؛ ابن اثیر، اسد الغابہ، ج 4، ص 22؛ وغیرہ۔

[3]۔ ابن عساکر، تاریخ مدینہ دمشق، ج 42، ص 385؛ ذہبی، سیر اعلام النبلاء، ج 8، ص 24 و 26؛ متقی ہندی، کنز العمال، ج 13، ص 114؛ وغیرہ۔

[4]۔ حاکم نیشاپوری، مستدرک، ج 2، ص 532؛ ابن عساکر، تاریخ مدینہ دمشق، ج 17، ص 335 و ج 42، ص 397؛ متقی ہندی، کنز العمال، ج 13، ص 156 و ج 14، ص 162؛ یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج 2، ص 193؛ وغیرہ۔

عَلِي مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَ عَلِي ۔ [۱]

إِنَّ عَلِياً مِنِّي وَأَنَا مِنْه، وَهوَ وَلِي كُلِّ مُؤمِنٍ ۔ [۲]

اگرچہ ابن عربی نے فصوص الحکم اور فتوحاتِ مکیہ میں حضرت ہارونؑ کا تقریباً پچاس مرتبہ ذکر کیا ہے، مگر مولا علیؑ کی شان میں آنے والی اس حدیث کا کوئی ذکر نہیں کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مولا علیؑ سے فرمایا کہ آپ کو مجھ سے وہی نسبت ہے جو حضرت موسیٰؑ سے حضرت ہارونؑ کو تھی، مگر میرے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا:

قَالَ النَّبِی صَلَّى الله علیه و آله وسلَّمَ لِعَلِي: أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَة هارُونَ مِنْ مُوسَى علیه السلام إِلَّا أَنَّه لَا نَبِی بَعْدِی ۔ [۳]

مولا علیؑ کے بارے میں ابن عربی اگر مشکل سے کوئی حدیث لاتے ہیں تو وہ یہ جعلی روایت ہے جس میں دوسروں کو ان سے افضل ثابت کیا گیا ہے:

أَقْضَاكُمْ عَلِي وأعلمكم بالحلال و الحرام معاذ بن جبل و أفرضكم زيد۔ [۴]

---

[۱] ۔ ابن ابی الحدید معتزلی، شرح نہج البلاغہ، ج2، ص297؛ کنز العمال، حدیث 33018؛ تاریخ دمشق، ج42 ص488؛ المستدرک علی الصحیحین، ج3، ص134، حدیث 4638؛ فرائد السبطین، ج1، ص177، حدیث 140؛ وغیرہ۔

[۲] ۔ متقی ہندی، کنز العمال، حدیث 32938؛ وغیرہ۔

[۳] ۔ صحیح بخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی، باب 39، حدیث 225، کتاب المغازلی، باب 195، غزوہ تبوک، حدیث 857؛ صحیح مسلم، حدیث 2404؛ سبل الہدی والرشاد، ج11، ص292؛ مسند احمد، ج1، ص330؛ المستدرک، ج3، ص132؛ وغیرہ۔

[۴] ۔ فتوحات مکیہ، ج3، ص435، 466 و 521۔

3۔ابن عربی کی شیعہ دشمنی

ابن عربی لکھتے ہیں کہ اہل اللہ کی ایک جماعت ہے جسے ''رجبیون'' کہتے ہیں۔ یہ بلا کم و کاست چالیس افراد ہوتے ہیں۔ اُن کے متعلق مشہور ہے کہ رجب کی پہلی تاریخ کو وہ اتنے بوجھل ہو جاتے ہیں گویا اُن پر آسمان گر گیا ہو۔ وہ مطلقاً حرکت نہیں کر سکتے، ان کے دست و پا بالکل بے حس ہو جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ آنکھ بھی نہیں گھما سکتے۔ پہلی رجب کو ان کی ایسی حالت ہوتی ہے پھر روز بروز یہ بوجھ ہلکا ہو جاتا ہے۔ جب شعبان شریف کا آغاز ہوتا ہے تو یہ لوگ بالکل ہلکے پھلکے ہو جاتے ہیں اور انہیں ہر قسم کی گرانی و ثقل سے خلاصی ہو جاتی ہے۔ اُن لوگوں کو رجب کے مہینے میں بے شمار کشف ہوتے ہیں۔ اُن کے دل تجلیوں سے منور ہوتے ہیں اور ان پر بہت سے اسرار غیوب کھل جاتے ہیں۔ شعبان میں یہ اسرار و رموز سلب ہو جاتے ہیں، لیکن بعض دفعہ بعض احوال سارا سال باقی رہتے ہیں۔

صوفی ابن عربی کا کہنا ہے کہ ایسے بزرگوں میں سے ایک کی میں نے زیارت کی ہے ''قد ابقی علیہ کشف الروافض من اھل الشیعہ سایر السنۃ فکان یراھم خنازیر'' جس پر رافضیوں کے احوال و واقعات روشن تھے۔ رافضی لوگ اُن کو خنزیر کی شکل میں نظر آتے ہیں۔ کبھی کبھی کوئی مستور الحال شخص اُن کے پاس سے گزرتا اور اُس کا مذہب رافضیوں کا مذہب ہوتا تو وہ اُسے بصورتِ خنزیر دیکھ کر بلا لیتے اور تائب ہونے اور رجوع الی اللہ کے لئے کہتے۔ وہ شخص تعجب میں پڑ جاتا۔

اگر وہ صدق دل سے توبہ کر لیتا تو وہ اُس رجبی بابے کو بصورت انسان نظر آتا اور آپ اس کی توبہ کی تصدیق کرتے۔ اگر بصدق دل تائب نہ ہوتا تو بصورت خنزیر ہی نظر آتا اور اسے اس کی دورغ گوئی پر مطلع کرتے اور کہتے کہ تم نے صدقِ دل سے توبہ نہیں کی۔

ایک دن چند آدمی مذہبِ شافعیہ چھوڑ کر اُس بزرگ کے پاس آئے۔ اُن میں سے کسی کو بھی رفض کی سمجھ بوجھ نہ تھی اور وہ شیعہ بھی نہ تھے۔ بلکہ بغیر کسی انگیخت اور اپنے فکر و نظر سے مذہبِ رافضیہ اپنا بیٹھے تھے اور حضرات ابوبکر و عمر کے برا ہونے کا عقیدہ رکھتے تھے اور حضرت علی علیہ السلام کی شان میں نہایت مبالغہ سے کام لیتے تھے۔ جب یہ دو مرد اس رجبی صوفی کے پاس آئے تو اس نے کہا کہ ان دونوں کو باہر نکال دو۔ انہوں نے باہر نکالنے کا سبب پوچھا تو کہا کہ تم مجھے بصورتِ خنزیر نظر آتے ہو اور میرے اور اللہ کے درمیان ایک راز ہے جس سے رافضی لوگ مجھے سور کی شکل میں نظر آتے ہیں۔ انہوں نے اس وقت غیر اعلانیہ توبہ کر لی تو بابے نے کہا کہ اب تم مجھے انسان لگتے ہو۔ وہ اس حقیقتِ حال سے بہت متعجب ہوئے اور مکمل طور پر اس مسلک سے توبہ کر لی۔ [1]

قارئین محترم!

کیا خنزیرِ نجس العین سے بدتر کوئی اور گالی اہلِ تشیع کو دی جا سکتی ہے؟

---

[1]۔ ابن عربی، فتوحاتِ مکیہ، ج: 2، ص: 8، طبع بیروت جدید؛ شواہد النبوت، صوفی جامی، ص: 273 و 274، مترجم بشیر حسین ناظم طبع لاہور۔

ومنهم رضي الله عنهم الرجبيون وهم أربعون نفسا في كل زمان... وكان هذا الذي رأيته قد أبقى عليه كشف الروافض من أهل الشيعة سائر السنة فكان يراهم خنازير۔

4۔ابن عربی کی حضرت مریمؑ پر تہمت

محیی الدین ابن عربی نے اپنی کتاب فصوص الحکم میں حضرت مریم سلام اللہ علیہا اور حضرت جبرئیلؑ پر غلیظ ترین تہمت لگائی ہے۔فِص عیسوی میں آیا ہے:

فسرت الشهوة فی مریم: فخُلِقَ جسم عیسی من ماء محقق من مریم ومن ماء متوهم من جبریل۔ [۱]

ترجمہ: "پس مریمؑ پر شہوت طاری ہوگئی اور مریمؑ سے نکلنے والے محقق پانی اور جبرئیلؑ سے نکلنے والے متوہم پانی کے ملاپ سے حضرت عیسیٰؑ کا بدن خلق ہوا۔"

حسن زادہ آملی (متوفیٰ 2021ء) حاشیے میں لکھتے ہیں:

آبِ محقق از مریم، آبِ متوهم نیز از مریم ولی با تصور از جبرئیل۔ [۲]

ترجمہ: "آبِ محقق مریمؑ سے نکلا اور آبِ متوہم بھی انہی سے نکلا لیکن جبرئیلؑ کو تصور کرنے کی وجہ سے نکلا۔"

---

[۱]۔ ابن عربی، فصوص الحکم، جلد 1، صفحہ 139، دار الکتاب العربی، لبنان۔

[۲]۔ حسن زادہ آملی، ممد الہمم در شرح فصوص الحکم، جلد 1، صفحہ 353، سازمان چاپ وانتشارات وزارت فرہنگ وارشاد اسلامی، ایران۔

قرآن وحدیث میں حضرت عیسیٰؑ کے بن باپ پیدا ہونے کا ذکر بڑی صراحت کے ساتھ آیا ہے اور نصاریٰ کے ان کو اللہ کا بیٹا کہنے کی مذمت آئی ہے۔قرآن وحدیث میں فرشتوں سے نکاح یا فرشتوں سے کسی قسم کی منی خارج ہونے کے امکان کا بھی کوئی ذکر نہیں ہے۔

ابن عربی کا جبرئیلؑ سے آبِ متوہم نامی منی منسوب کرنا اور اس کو حضرت عیسیٰؑ کی خلقت کا سبب قرار دینا ان نصوص کی کھلی مخالفت ہے۔

مذکورہ بالا عبارات ان حضرات کی جہالت کو ظاہر کرتی ہیں۔جدید علوم میں ثابت ہو چکا ہے کہ حمل کا خواتین کے جسم سے نکلنے والی رطوبت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا بلکہ حمل شرمگاہ سے دور رحم میں موجود انڈے کے ساتھ مرد کے نطفے کے ملاپ کی وجہ سے ٹھہرتا ہے۔چنانچہ خواتین پر شہوت طاری ہوئے بنا بھی حمل ٹھہر سکتا ہے۔نیز مرد کی منی خصیئوں میں بنتی ہے۔خواتین کے جسم میں کسی کے ماءِ متوہم کا بننا بھی عقلاً محال ہے کیونکہ ان میں وہ عضو نہیں ہوتا جو مرد کی منی بنا سکے۔

جدید علوم میں یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ مختلف انواع کے نر اور مادہ کے جسمانی تعلق سے حمل نہیں ٹھہرتا۔مثلاً گدھا، گھوڑا اور زیبرا ایک ہی نوع (genus) کے ہیں اسلئے ان کے ملاپ سے اولاد ہو سکتی ہے۔لیکن گھوڑے اور گائے یا انسان اور حیوان کے ملاپ سے ایسا ہونا ممکن نہیں ہے۔جنابِ مریمؑ اور انکے فرزندؑ بشر تھے، فرشتہ نہیں تھے۔

ابن عربی صاحب اپنی اس خرافاتی کتاب کو رسول اللہؐ کی طرف نسبت دیتے

ہیں جو حدیث گھڑنے کے مترادف ہے۔ [۱]

روایات میں جھوٹی حدیثیں گھڑنے کی مذمت آئی ہے۔ [۲]

---

[۱]۔ حسن زادہ آملی، ممد الہمم در شرح فصوص الحکم، ج 1، صفحہ 8، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرہنگ وارشاد اسلامی، ایران۔

[۲]۔ سنی منابع میں بھی یہ بات آئی ہے کہ جعلی حدیث گھڑنے والے کا ٹھکانہ جہنم ہے:

لَا تَكْذِبُوا عَلَيَّ فَإِنَّهُ مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَلِجِ النَّارَ.

(أخرجہ البخاری فی الصحیح، کتاب العلم، باب إثم من کذب علی النبیؐ، ج 1 ص 52، الرقم، ص 106، ومسلم فی الصحیح، المقدمۃ، باب تغلیظ الکذب علی رسول اللہؐ، ج 1 ص 9، وأحمد بن حنبل فی المسند، ج 1 ص 83، الرقم، ص 629۔ 630، والترمذی فی السنن، کتاب العلم، باب ما جاء فی تعظیم الکذب علی رسول اللہؐ، ج 5 ص 35، الرقم، ج 26 ص 60، وابن ماجہ فی السنن، المقدمۃ، باب التغلیظ فی تعمد الکذب علی رسول اللہؐ، ج 1 ص 13، الرقم، ص 31، والنسائی فی السنن الکبری، ج 3 ص 457، الرقم، ج 11 ص 59)۔

5۔ابن عربی کا متوکل عباسی کو خلیفۃ اللہ قرار دینا

ابن عربی اہل اللہ میں سے غوث، قطب اور خلیفۃ اللہ کے بارے لکھتے ہیں:

یحوز الخلافه الظاهره کما حاز الخلافه الباطنه من جهت المقام کأبی بکر و عمر و عثمان و علی و الحسن و معاویه بن یزید و عمر بن عبدالعزیز و المتوکّلِ و منهم من له الخلافه الباطنه خاصّه۔ [1]

---

[1]۔ فتوحاتِ مکیہ، ج:2،ص:6طبع جدید۔ مکمل متن:

وانفرد به فی زمانه علی أبناء جنسه وقد يسمى رجل البلد قطب ذلك البلد و شيخ الجماعة قطب تلك الجماعة ولكن الأقطاب المصطلح على أن يكون لهم هذا الاسم مطلقا من غير إضافة لا يكون منهم فی الزمان إلا واحد وهو الغوث أيضا وهو من المقربين وهو سيد الجماعة فی زمانه ومنهم من يكون ظاهر الحكم ويحوز الخلافة الظاهرة كما حاز الخلافة الباطنة من جهة المقام كأبی بكر وعمر وعثمان وعلی والحسن ومعاوية بن يزيد وعمر بن عبد العزيز والمتوكل ومنهم من له الخلافة الباطنة خاصة ولا حكم له فی الظاهر كأحمد بن هارون الرشيد السبتی وكأبی يزيد البسطامی وأكثر الأقطاب لا حكم لهم فی الظاهر ومنهم رضی الله عنهم الأئمة ولا يزيدون فی كل زمان على اثنين لا ثالث لهما الواحد عبد الرب والآخر عبد الملك والقطب عبد الله قال تعالى وإنه لما قام عبد الله يعنی محمداً صلى الله عليه وسلم فلكل رجل اسم إلهی يخصه به يدعى عبد الله ولو كان اسمه ما كان فالأقطاب كلهم عبد الله والأئمة فی كل زمان عبد الملك وعبد الرب وهما اللذان يخلفان القطب إذا مات وهما للقطب بمنزلة الوزيرين الواحد منهم مقصور على مشاهدة عالم الملكوت والآخر مع عالم الملك ومنهم رضی الله عنهم۔

ابن عربی کہتے ہیں کہ اقطاب میں سے کچھ خلافتِ ظاہری کے ساتھ ساتھ خلافتِ باطنی بھی رکھتے ہیں، جیسے ابوبکر و عمر و عثمان، پھر ابن عربی حضرت امیر المومنین علی علیہ السلام کو چوتھے نمبر پر گن کر امام حسن علیہ السلام کے بعد معاویہ بن یزید، عمر بن عبدالعزیز اور متوکل عباسی جیسے ناصبی شخص کو خلیفۂ برحق، غوث اور قطب قرار دیتے ہیں۔

جب کہ متوکل عباسی ناصبی کے متعلق شیعہ وسنی علما رقم طراز ہیں کہ وہ دشمن امیر المومنین و اولادِ امیر المومنین علیہم السلام تھا۔ اس نے حضرت امام علی نقی علیہ السلام پر بہت ظلم کئے۔ درج ذیل کلام اس پر دال ہے۔

پانچ رجب 244 ہجری میں یعقوب بن اسحق نے، جو ابن سکیت کے نام سے مشہور تھے، وفات پائی۔ وہ متوکل کی اولاد کے استاد تھے۔ ایک دن متوکل نے اُن سے پوچھا کہ "میرے دونوں بیٹے معتز اور مؤید تیرے نزدیک بہتر ہیں یا حسن وحسین علیہم السلام؟"، اس پر ابن سکیت نے حسنین علیہما السلام کے فضائل بیان کرنا شروع کر دیئے۔

متوکل نے حکم دیا کہ ترک اسے اپنے پاؤں کے نیچے روندیں اور اس کے پیٹ کو کچل دیں۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا اور اسی سبب سے اُن کی وفات واقع ہوئی۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ انہوں نے متوکل کے جواب میں کہا کہ "علی علیہ السلام کا غلام قنبر تجھ سے اور تیرے دونوں بیٹوں سے ہزار درجہ بہتر ہے۔" تو متوکل نے حکم دیا کہ ان کی زبان گدی سے کھینچ لی جائے۔

اُن کو زیادہ سکوت اور خاموشی ہی کی وجہ سے ابن سکیت کہا جاتا تھا۔ متوکل کے دور میں آلِ ابوطالب علیہم السلام پر اس قدر ظلم ہوئے کہ علوی خاندان کی عورتوں کے تمام

لباس پرانے ہو کر پھٹ چکے تھے اور اُن کے پاس ایک ہی ایسا صحیح وسالم لباس تھا کہ جس میں وہ نماز پڑھ سکیں۔ بس جب وہ نماز پڑھنے لگتیں تو ایک ایک بی بی باری باری وہ لباس پہن کر نماز پڑھتی۔ 236 ہجری میں متوکل ناصبی نے حضرت امام حسین علیہ السلام کی قبر مبارک اور اُن مقابر کو جو اس کے ارد گرد واقع تھے، منہدم کروا دیا۔

تمام قبریں تڑوا دیں اور حکم دیا کہ زمین ہموار کر کے یہاں کاشتکاری کی جائے۔ لوگوں کو سخت صدمہ پہنچا۔ لوگ اُس سے شدید نفرت کرنے لگے اور اُس کو علی الاعلان ناصبی، یعنی دشمن اہل بیتؑ کہنے لگے۔ متوکل کو اس قدر بغض تھا کہ اسے اس بات کا رنج اور افسوس تھا کہ وہ حضرت امام حسین علیہ السلام کے قتل میں کیوں شریک نہ ہوسکا۔

247 ہجری کے واقعات نقل کرتے ہوئے محدث عباس قمی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: "اور اسی سال میں متوکل عباسی باغتر ترکی کے ہاتھوں مارا گیا اور صاحب حیواۃ الحیوان نے اُس کے قتل ہونے کا سبب یہ لکھا ہے کہ متوکل امیر المومنینؑ سے دشمنی رکھتا تھا اور حضرت کی تنقیص کرتا تھا۔ ایک دن اپنی بدبخت عادت کے مطابق اس خبیث نے حضرت کا نام لیا اور آپ پر جسارت کی۔

اُس کا بیٹا مستنصر بھی اسی محفل میں موجود تھا۔ جب اُس نے سُنا تو اس کا رنگ متغیر ہو گیا اور اُس کو بہت غصہ آیا۔ متوکل نے اُسے گالی دی اور یہ شعر پڑھا:

غضب الفتی لابن عمه

راس الفتی فی حرامه

ترجمہ: "جو لڑکا اپنے چچازاد کے لئے غصہ میں آیا، اُس لڑکے کا سر

اس کی ماں کی شرم گاہ میں جائے"۔

مستنصر اس توہین پر چراغ پا ہوگیا اور وہ اپنے باپ کے قتل کے درپے ہوا اور موکل کے مخصوص غلاموں میں سے چند غلام اس کو قتل کرنے کے لئے متعین کئے۔

ایک رات متوکل اپنے دوستوں کے ساتھ اپنے قصر میں شراب پینے میں مشغول تھا اور مستی اور نشے کی حالت نے اسے گھیر رکھا تھا کہ ایک غلام قصر میں داخل ہوا اور اس نے اس کے تمام مصاحبوں کو رخصت کر دیا۔ وہ سب کے سب چلے گئے سوائے فتح بن خاقان کے کہ وہ متوکل کے پاس رہ گیا۔ تب وہ غلام جو متوکل کو قتل کرنے کے لئے تیار کھڑے تھے، ننگی تلواریں لیے ہوئے اندر آ گئے اور متوکل پر ٹوٹ پڑے۔

فتح بن خاقان نے جب یہ حالت دیکھی تو وہ چلایا کہ وائے ہو! تم امیر المومنین کو قتل کرنا چاہتے ہو؟ اور یہ کہہ کر اس نے اپنے آپ کو متوکل کے اوپر گرا دیا۔ غلاموں نے تلواریں کھینچ لیں اور فتح بن خاقان اور متوکل، دونوں پر پے در پے وار کرنے لگے اور بالآخر دونوں کو خون میں نہلا دیا۔

پھر وہ باہر چلے گئے اور مستنصر کے پاس جا کر اسے خلافت کا سلام پیش کیا۔ متوکل کا قتل رات کے وقت تین یا چار شوال 247 ہجری میں واقع ہوا۔ [1]

---

[1]۔ احسن المقال، ج:2، صفحات: 272، 676 تا 679؛ تاریخ بغداد، ج:7، ص:165؛ تاریخ الخلفاء عربی، ص: 264، 265؛ مترجم، ص: 463، 465، از شمس بریلوی، طبع کراچی؛ تاریخ یعقوبی، ج: 3 ص: 208؛ تاریخ کامل ابن الاثیر، ج:7، ص: 11، 29؛ تاریخ حبیب السیر، ج:2، ص: 269، طبع تہران؛ البدایۃ والنہایۃ، ابن کثیر، اُردو ج: 10، ص: 860، طبع کراچی؛ تاریخِ طبری، ج: 11، ج:6 ص: 44، چاپ مصر و بیروت مترجم، ج:9 ص: 57، طبع کراچی۔

6۔ابن عربی اور دسویں محرم کا روزہ

ابن عربی (متوفیٰ 1240ء) کا تعلق اندلس سے تھا جہاں اُموی حکومت نے عاشور کے جشن کا رواج قائم کیا تھا اور یہ جشن آج بھی دس محرم کو میلے کے طور پر مراکش میں منایا جاتا ہے۔ اس روز خوبصورت لباس زیبِ تن کئے جاتے ہیں، مختلف مٹھائیاں اور حلوہ جات تقسیم ہوتے ہیں، بچوں کو تحائف دیئے جاتے ہیں اور کھیل کود کا اہتمام ہوتا ہے۔ابن عربی کے دور میں شام ومصر پر بھی صلاح الدین ایوبی (متوفیٰ 1193ء) کے ورثاء حاکم تھے۔ایوبیوں نے ان علاقوں سے شیعی ثقافت کا خاتمہ کر کے عاشور کے جشن کا احیاء کیا تھا جو بنی امیہ کے اقتدار کا سورج ڈوبنے کے ساتھ متروک ہوگیا تھا۔

صوفیاء کے علمِ حضوری اور کشف وشہود میں کوئی حقیقت نہیں ہے۔ وہ جن چیزوں کو علمِ حضوری کہتے ہیں وہ ذہن پر بچپن کے ناگزیر تجربات کے نقوش ہوتے ہیں اور جسے وہ الہام کہتے ہیں وہ ان کی خواہشات کی ذہنی بازگشت ہوتے ہیں۔ یہ ذہنی اختراعات کا مجموعہ ہوتے ہیں اور صوفیاء ان کو کشف و الہام اور خطا سے پاک علم کا نام اس لئے دیتے ہیں تاکہ اپنے خیالات کو خارجی حقائق پر پرکھنے اور ان کی تطہیر کی محنت سے بچا جاسکے۔لہٰذا ابن عربی کے ہاں بھی جو کچھ ملتا ہے وہ اس ثقافت کا عکس ہے جس میں وہ پلے بڑھے، جس کے بارے میں انہوں نے تحقیق کر کے خوب و بد کو جدا کرنے

کی زحمت گوارا نہ کی۔ ان کا واسطہ فلوطین (متوفیٰ 270ء) اور اپنشاد کی تعلیمات سے بھی پڑا جو شمالی افریقہ میں زمانہ قبل اسلام سے ہی عام تھیں، تو یہ سب چیزیں گویا ان کے نظریات کا حصولی منبع قرار پائیں۔ ابن عربی کے عرفان میں ان کو بچپن میں ملنے والی اُموی تربیت کی ایک جھلک اہل بیتؑ سے بغض کی شکل میں نظر آتی ہے۔ مثلاً وہ اہل بیتؑ کے بجائے صحابیوں کو آلِ نبیؐ قرار دیتے ہیں۔ [۱] یہ وہی مغالطہ ہے جو ناصبیتِ جدیدہ کے علمبرداروں کے ہاں بھی دیکھنے کو ملتا ہے۔

یومِ عاشور کا روزہ بھی ناصبیت کے مظاہر میں سے ایک ہے۔ چنانچہ اہل بیتؑ سے مروی روایات میں آیا ہے کہ اس دن روزہ رکھنا اور اسے مبارک سمجھنا جائز نہیں ہے۔

اس موضوع پر متعدد روایات ہیں اور اختصار کے پیشِ نظر چند ایک کا ذکر حسبِ ذیل ہے:

1۔ امام رضاؑ سے دسویں محرم کے روزے کے بارے سوال ہوا تو آپؑ نے کہا: ابن مرجانہ کے روزے کے بارے میں کیا پوچھتے ہو؟ اس دن آلِ زیاد نے قتل حسینؑ پر خوشی منانے کی غرض سے روزہ رکھا۔ [۲]

2۔ امام جعفر صادقؑ سے کسی نے دس محرم کے روزے کا حکم پوچھا تو آپؑ نے

---

[۱]۔ ابن عربی، فتوحاتِ مکیہ، جلد 1، صفحہ 545۔

...أن آل الرجل فی لغة العرب هم خاصته الأقربون إلیه و خاصة الأنبیاء و آلهم هم الصالحون العلماء بالله المؤمنون...

[۲]۔ طوسی، تہذیب الاحکام، جلد 4، صفحہ 301۔

فرمایا: یومِ عاشورا وہ دن ہے جب حسینؑ پر مصائب ٹوٹے، آپؑ اور آپؑ کے ساتھی زمین پر اس طرح پڑے تھے کہ ان کے بے کفن لاشے آپؑ کے گرد بکھرے ہوئے تھے۔ کیا یہ لوگ اس دن روزہ رکھتے ہیں؟ خدائے کعبہ کی قسم! یہ درست نہیں ہے۔ جو اس دن کو مبارک سمجھتے ہوئے روزہ رکھے، اس کا انجام آلِ زیاد کے ساتھ ہوگا۔ [۱]

3۔ امام باقرؑ سے عاشورہ کے روزے کی بابت سوال ہوا تو آپؑ نے کہا: یہ ان ایام میں سے ہے جس کا روزہ ماہِ رمضان کے روزے واجب قرار پانے پر متروک ہوگیا۔ متروک روزوں کو بجالانا بدعت شمار ہوتا ہے۔ [۲]

البتہ ابن عربی اس دن کو نہ صرف مبارک شمار کرتے ہیں بلکہ اس کے روزے پر بھی تاکید کرتے ہیں۔ فتوحاتِ مکیہ میں "الركبان أصحاب التدبير: شمائلهم و خصائصهم" کے عنوان سے باندھے گئے باب میں روز عاشورا کو بابرکت شمار کرتے ہوئے اسے ماہِ رمضان، لیلۃ القدر، روزِ جمعہ اور روزِ عرفہ کا ہم پلہ قرار دیتے ہیں۔ [۳] آگے جا کر وہ ایک فصل قائم کرتے ہیں، بعنوان "الصوم المندوب إليه"، اور اس میں دسویں محرم کے روزے کو بہت بافضیلت عمل قرار

---

[۱]۔ کلینی، کافی، جلد 4، صفحہ 147، حدیث 7۔

[۲]۔ کلینی، کافی، ج4، ص146، باب صوم عاشوراء وعرفہ، حدیث 4۔

[۳]۔ فتوحاتِ مکیہ (عثمان یحییٰ)، ج3، ص290۔

فانظر ما أشرف إذ حباهم الله من الزمان بأشرفه فإنها خير من ألف شهر فيه زمان رمضان و يوم الجمعة و يوم عاشوراء و يوم عرفة و ليلة القدر۔

دیتے ہیں۔ [۱] کچھ صفحات کے بعد ایک اور فصل "صوم یوم عاشوراء" بھی ہے جس میں دسویں محرم کو روزہ رکھنے والے کے لئے دو خاص تجلیوں کی نوید سنائی گئی ہے۔ [۲] آگے چلیں تو ایک فصل کا عنوان ہی یومِ عاشورا کے روزے کے فضائل ہے، "فی فضل صوم یوم عاشوراء"، اور اسے سال بھر کے گناہوں کا کفارا قرار دیا گیا ہے۔ [۳] ابن عربی صاحب جسے عرفان کہتے ہیں وہ اہل بیتؑ کے راستے اور ان کی منزل سے بالکل الگ ہے۔

---

[۱]۔ فتوحاتِ مکیہ (عثمان یحییٰ)، ج9،ص234۔

و سأذكر من ذلك ما هو مرغب فيه بالحال كالصوم فى الجهاد و بالزمان كصوم الإثنين و الخميس و عرفة و عاشوراء و العشر و شعبان و أمثال ذلك۔

[۲]۔ فتوحاتِ مکیہ (عثمان یحییٰ)، ج9،ص301۔

فكان لصاحبه مشهدان و تجليان يعرفهما من ذاقهما من حيث إنه صام يوم عاشوراء۔

[۳]۔ فتوحاتِ مکیہ (عثمان یحییٰ)، ج9،ص303۔

7۔ابن عربی اور مولوی رومی کی طرف سے حضرت ابوطالب علیہ السلام کی تکفیر

ابن عربی اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:

كما قال فى حق اكمل الرسل واعلم الخلق واصدقهم فى الحال "انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء" ولو كان للهمه أثر ولابد، لم يكن احد اكمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم و لا أعلى و لا أقوى همّه منه، و ما أثّرت فى إسلام أبى طالب عمِّه و فيه نزلت الايه التى ذكرناها ولذلك قال فى الرسول انه ما عليه الا البلاغ۔ [۱]

ترجمہ: چنانچہ خود اللہ تعالیٰ نے اکمل المرسلین اور اعظم المخلوقین اور اصدق الحال اولین و آخرین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حق میں فرمایا کہ إِنَّكَ لَا تَهدِى مَنْ اَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللّٰهَ يَهدِى مَنْ يَشَاءُ [۲]۔

---

[۱]۔ فصوص الحکم مع شرح خواجہ محمد پارسا، فص لوطیہ، ص 298، طبع جدید تہران؛ ترجمہ فصوص الحکم، ص: 402، مترجم باباذہین اشاہ تاجی طبع کراچی؛ وص: 296، مع شرح قیصری۔

[۲]۔ سورہ المؤمن، آیت 56

یعنی جس کے اسلام کو تم محبوب رکھتے ہو اس کو تم ہدایت نہیں کر سکتے ہو لیکن اللہ جس کو چاہتا ہے، ہدایت کرتا ہے اور راہ حق پر لاتا ہے۔ اگر ہمت کو مستقل اثر ہوتا تو اپنے محل میں ضرور اثر کرتی اور ظاہر ہے کہ کوئی شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہمت میں اکمل اور افضل اور اعلیٰ اور اقویٰ نہیں ہے اور اُن کے ساتھ بھی، ان کے چچا ابو طالبؑ کے اسلام میں ہمت نے اثر نہ کیا اور انہی کی شان میں یہ آیت نازل ہوئی ہے، جس کو میں نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اور اسی واسطے اللہ نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان میں فرمایا ہے کہ" آپؐ کا کام صرف تبلیغ ہے"۔

معروف صوفی شاعر مولوی رومی کہتے ہیں:

صد دل و جان عاشق صانع شده
چشم بدیا گوش بد مانع شده

ترجمہ: سیکڑوں جان اور مال صانع کے عاشق ہوئے، بُری نظر یا بُرا کان مانع (بھی) بنا۔

خود یکی بوطالب آن عم رسول
می نمودش شنعۀ عربان مهول

ترجمہ: ایک ابوطالبؑ، وہ رسول کے چچا، جن پر ان عربوں کا طعن و تشنیع حاوی رہا۔

که چه گویندم عرب کز طفل خود
او بگردانید دین معتمد
ترجمہ: کہ عرب مجھے کیا کہیں گے کہ اپنے بچے کی وجہ سے اس نے اپنا معتمد دین بدل دیا۔

گفتش اے عم یك شهادت تو بگو
تا کنم با حق خصومت بهر تو
ترجمہ: کہا کہ اے چچا! کلمۂ شہادت پڑھ لیجئے تاکہ میں اللہ تعالیٰ سے آپؑ کی سفارش کروں۔

گفت لیکن فاش گردد از سماع
کل سر جاوز الاثنین شاع
ترجمہ: انہوں نے کہا: لیکن کانوں کان خبر پھیل جائے گی، جو راز دو سے بڑھا مشہور ہوا۔

من بمانم در زبان ابنِ عرب
پیش ایشان خوار گردن زین بسبب
ترجمہ: ان عربوں کی زبانوں پر میں اس سبب سے اُن کے نزدیک ذلیل قرار پاؤں گا۔

لیك اگر بودیش لطف ما سبق
کی بدے این بددلی با جذب حق

ترجمہ: لیکن اگر ان پر ازلی مہربانی ہوتی تو حق کی کشش کے سامنے یہ
بددلی کب رہتی؟۔[۱]

حالانکہ شیعہ عقیدہ کے مطابق محسن اسلام حضرت ابوطالب علیہ والسلام مومنِ کامل تھے۔ جن کی شان میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: أَلَمۡ يَجِدۡكَ يَتِيمٗا فَـَٔاوَىٰ[۲] "کیا اُس (اللہ) نے آپؐ کو یتیم نہیں پایا، پھر پناہ دے دی؟"، اس آیت میں اللہ تعالیٰ فرمارہا ہے کہ میں نے حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو پناہ دی اور یہ چیز روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو جناب ابوطالب علیہ السلام نے نہ صرف پناہ دی بلکہ آپؐ کی مکمل حمایت اور بھرپور حفاظت بھی کرتے رہے۔ پورے قرآن میں اللہ تعالیٰ نے کہیں بھی کسی کافر کے فعل کو اپنا فعل نہیں کہا۔ اس کے برعکس اللہ تعالیٰ اپنے دشمنوں کے متعلق فرماتا ہے:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمۡ هُزُوٗا وَلَعِبٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَٱلۡكُفَّارَ أَوۡلِيَآءَۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ۔[۳]

ترجمہ: اے ایمان والو! جنہوں نے تمہارے دین کو ہنسی کھیل بنالیا ہے، وہ جو تم سے پہلے کتاب دیئے گئے، اور کافر، ان میں کسی کو اپنا دوست نہ بناؤ اور اللہ سے ڈرتے رہو اگر ایمان رکھتے ہو"۔

---

[۱]۔ مثنوی دفتر: 6، ص: 561، طبع ایران ومترجم، ج: 6، ص: 32، طبع لاہور۔
[۲]۔ سورہ الضحیٰ، آیت 6
[۳]۔ سورہ المائدہ، آیت 57؛ سورہ التوبہ، آیت 23، سورہ الممتحنہ، آیت 1۔

8۔ابن عربی اور بت پرستی

سورۃطٰہٰ کی آیات 92 تا 94 میں یہ مضمون آیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے حضرت ہارون علیہ السلام سے کہا کہ اے ہارون تمہیں کس چیز نے روکا جب تم نے دیکھا تھا کہ وہ (سامری کے بچھڑے کی پوجا کے معاملے میں) گمراہ ہو گئے ہیں، تو انہوں نے کہا کہ میں ڈر گیا کہ تو کہے گا کہ تُو نے بنی اسرائیل کے درمیان اختلاف پیدا کر دیا اور میرے فیصلے کا انتظار نہ کیا۔

اُن میں سے کچھ تو وہ لوگ تھے جو سامری کی اتباع کرتے ہوئے بچھڑے کی عبادت کر رہے تھے اور کچھ وہ لوگ تھے جنہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السّلام کے واپس آنے تک بچھڑے کی عبادت سے کنارہ کیا تھا کہ جب وہ آئیں گے تو ان سے دریافت کریں گے۔ البتہ حضرت ہارون علیہ السلام نے خطرہ محسوس کیا کہ کہیں اُن کے باہمی اختلاف کو میری طرف نہ منسوب کر دیا جائے۔ جبکہ بچھڑے کی عبادت نے اُن میں اختلاف کو جنم دیا تھا۔ مگر ابن عربی کہتے ہیں:

وکان موسیٰ اعلم بالامر من ھارون لانه علم ما عبده اصحاب العجل لعلمه بان الله قد قضی ان لا یعبد الا ایاه و ما حکم الله بشی الا وقع فکان عتب موسیٰ اخا ھارون لما وقع الامر فی انکاره و عدم

اتساعه فان العارف من یری الحق فی کل شی بل یراه عین کل شی، الخ۔ [1]

ترجمہ: ”اور موسیٰ ہارون سے زیادہ علم رکھتے تھے۔ موسیٰ خوب جانتے تھے کہ بچھڑے کی عبادت کرنیوالوں نے اللہ کی تقدیر کے مطابق اسکی عبادت کی ہے اور اللہ جس بات کا فیصلہ کر دیتا ہے، وہ واقع ہو کر رہتی ہے۔ پس موسیٰ کا اپنے بھائی پر ناراض ہونا اسلئے تھا کہ اُس نے (بچھڑے کی عبادت سے) انکار کیوں کیا اور اُنکی موافقت کیوں نہ کی؟ اسلئے کہ عارف تو ہر چیز میں اللہ ہی کو دیکھتا ہے بلکہ ہر چیز عین اللہ ہے“۔

اس لئے آقائے محمد علی بہبہانی کرمانشاہی اعلیٰ اللہ مقامہ نے فصوص الحکم کے متعلق کیا خوب فرمایا کہ ”فی الواقع فصوص ابوالحکم است در اثبات عبادت صنم“، کہ یہ کتاب دراصل فصوص ابوالحکم (ابوجہل) ہے جو بت پرستی کی توجیہ وتاویل کرتی ہے۔ [2]

صوفی محمود شبستری کا کہنا ہے:

مسلمان گر بدانستی کہ بُت چیست؟
بدانستی کہ دین در بت پرستی است! [3]

ترجمہ: مسلمان جانتا گر بُت کو کیا ہے، سمجھتا بُت پرستی میں خدا ہے۔

---

[1]۔ فصوص الحکم، فص ہارونیہ، ص:295، طبع مصر؛ انگریزی ترجمہ، ص:244، طبع نیو جرسی، امریکہ۔

[2]۔ آقا محمد علی بہبہانی، خیراتیہ، ج:2، ص:305۔

[3]۔ اُردو ترجمہ شرح گلشن راز، ص:294، طبع لاہور؛ مفاتیح الاعجاز، شرح گلشن راز، ص:641، طبع ایران۔

9۔ابن عربی اور شیخین کے بارے میں غلو

جناب ابن عربی ایک غالی سنی صوفی ہیں ۔وہ لکھتے ہیں:

نودی ع فی لیله إسراءه فی استیحاشه بلغه أبی بکر فآنس بصوت أبی بکر خلق رسول الله صلی الله علیه وسلم وأبو بکر من طینه واحده فسبق محمد صلی الله علیه وسلم...

پس عارف حال کے ساتھ الفت اور انس رکھتا ہے ۔حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو معراج کی رات ان کے تحیر کے عالم میں حضرت ابو بکر کی زبان میں آواز دی گئی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حضرت ابو بکر کی آواز کے ساتھ مانوس تھے ۔حضور رسالت ماب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور حضرت ابو بکر کو ایک طینت سے پیدا کیا گیا ہے ۔[1]

ایک اور جگہ ابن عربی حضرت عمر کو معصوم قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

و من أقطاب هذا المقام، عمر بن الخطاب و أحمد بن حنبل. و لهذا قال۔ ص!۔ فی عمر بن الخطاب، یذکر ما أعطاه الله من القوه: یا عمر! ما لقیك الشیطان فی فج إلا سلك فجا غیر فجك۔ فدل (هذا) علی عصمته،

[1]۔ فتوحات مکیہ، ج1، ص111؛ مترجم ج1، ص234، جناب صائم چشتی، طبع فیصل آباد۔

بشهادة المعصوم. و قد علمنا أن الشيطان ما يسلك، قط، بنا إلا إلى الباطل. و هو غير فج عمر بن الخطاب. فما كان عمر يسلك إلا فجاج الحق بالنص. فكان ممن لا تأخذه، في الله، لومة لائم، في جميع مسالكه.. وللحق صولة۔ [۱]

یعنی عمر ابن خطاب اس مقام کے قطب ہیں۔ اس مقام کے اقطاب سے حضرت عمر بن الخطاب اور جناب احمد بن حنبل مراد ہیں۔ اس لئے رسول رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عمر بن خطاب کی اس قوت کے حق میں فرمایا جو انہیں اللہ تبارک و تعالیٰ نے عطا فرمائی تھی کہ اے عمر شیطان جس راستے میں تجھ سے ملتا ہے اس راستے کو تبدیل کر لیتا ہے۔ تو یہ شہادتِ معصومؑ کے ساتھ حضرت عمر کی عصمت پر دلیل ہے۔ اور ہم جانتے ہیں کہ شیطان ہمارے ساتھ ہرگز نہیں چلتا مگر باطل کی طرف اور یہ راستہ حضرت عمر بن الخطاب کے راستے کے علاوہ ہے۔ پس نص کے ساتھ واضح ہوا کہ حضرت عمر راہ حق کے علاوہ نہیں چلتے اور آپ ان میں سے تھے جنہیں االلہ تبارک وتعالیٰ کے تمام راستوں میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت نہیں پکڑتی۔ [۲]

---

[۱]۔ فتوحات مکیہ، ج 3، ص 252، عثمان یحیٰ، جلد 1، ص 358، سطر 27 تا 33، 4 جلدی طبع قدیم۔

[۲]۔ فتوحات مکیہ، ج 3، ص 295، مترجم جناب صائم چشتی طبع فیصل آباد۔

10۔ابن عربی کے نزدیک فرعون مومن ہے

ابن عربی اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:

وکان قرة عین لفرعون بالایمان الذی اعطاہ اللہ عند الغرق فقبضه طاهرا مطهرا لیس فیه شی من الخبث لانه قبضه عند ایمانه قبل ان یکتسب شیئا من الاثام، والاسلام یجب ما قبله۔

ترجمہ: ''اور فرعون کے لئے آنکھوں کی ٹھنڈک بسبب ایمان کے تھی۔ جو ایمان اللہ تعالیٰ نے اُسے غرق ہونے کے وقت عطا فرمایا تھا۔پس اللہ تعالیٰ نے اس کی روح اس حال میں قبض کی کہ وہ طاہر و مطہر تھا اور کچھ بھی خبث اس میں باقی نہیں تھا۔اس لئے اس کی روح اللہ نے ایمان کی حالت میں قبض کی جب کہ اس نے کوئی گناہ نہیں کیا تھا اور اسلام پہلے گناہوں کو محو کر دیتا ہے''۔[1]

ابن عربی کی تائید کرتے ہوئے ملا صدرا کا کہنا ہے:

و یفوح من هذا الکلام رائحة الصدق و قد صدر من

---

[1]۔ فصوص الحکم،فص موسویہ،ص: 309،مع شرح کاشانی،طبع ثانی؛اسرار القدم،ص 523،اردو ترجمہ، ص:400،طبع حیدرآباد،لاہور،فتوحات مکہ،ج:2،ص:410 طبع جدید بیروت۔

مشكاة التحقيق و موضع القرب و الولاية۔

ترجمہ: ''اس کلام سے سچائی کی بو آرہی ہے اور یہ کلام نورِ تحقیق کے منبع اور قرب وولایت کی جگہ سے صادر ہوا ہے''۔ [۱]

جناب علامہ تنکابنی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

وهمچنین ملا صدری در تفسیر و غیر آن از تالیفات خود گفته که محی الدین ابن عربی گفت فرعون مات مومنا موحدا، از آن پس ملاصدرا گفته که وهذا الکلام یشم منه رائحة التحقیق، وانصاف اینکه این سخن کفر است. چه فرعون بضرورت دین کافر مرده و نص قرآن دال است.

یعنی مُلا صدرا خود اپنی تفسیر اور دوسری تالیفات میں کہتے ہیں کہ محی الدین عربی نے کہا کہ فرعون موحد مومن مرا۔ پس مُلا صدرا کہتے ہیں کہ اس کلام سے تحقیق کی بُو آرہی ہے۔ جناب تنکابنی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ انصاف یہ ہے کہ یہ کلام کفر ہے کیونکہ فرعون بضرورت دین کافر مرا اور نص قرآن اس پر دال ہے۔ [۲]

---

[۱]۔ تفسیر سورۃ البقرہ، ج:3، ص:364، از ملا صدرا طبع دوم۔

[۲]۔ جناب تنکابنی، قصص العلماء، ص:53 طبع ایران۔

مضامین

1۔صوفیاء اور ختمِ نبوت

نبوت کے بارے میں امتِ اسلامیہ کا عمومی نظریہ یہ ہے کہ انبیاءؑ کی دو قسمیں ہیں:

1۔ وہ انبیاءؑ جو شریعت لائے تھے۔

2۔ وہ انبیاءؑ جو گزشتہ انبیاءؑ کی لائی ہوئی شریعت کے مبلغ تھے۔ جیسے بنی اسرائیل کے اکثر انبیاءؑ نے اپنی قوم میں حضرت موسیٰؑ کی لائی ہوئی شریعت کی ہی تبلیغ کی۔

شریعتِ اسلام کے کامل ہو جانے سے تشریعی نبوت کا دروازہ بند ہو گیا۔ اس کے ساتھ ساتھ تبلیغی نبوت کا دروازہ بھی بند ہو گیا جس کی وجہ یہ ہے کہ امتِ اسلامی دو وجوہات کی بناء پر اس سے بے نیاز ہے:

1۔ نبی اکرمؐ نے امت کے لئے کتاب اور عترتؑ کو چھوڑا ہے اور ان کا تعارف کراتے ہوئے فرمایا ہے کہ ان سے متمسک رہو گے تو کبھی گمراہ نہ ہو گے۔

2۔ علمائے امت پر فقیہ بننے کے بعد تبلیغ کو لازم قرار دیا گیا ہے۔ [۱] چنانچہ امت کو تبلیغی نبوت کی احتیاج نہیں ہے۔ [۲]

سورہ احزاب کی چالیسویں آیت میں پیغمبر اسلامؐ کو "خاتم النبیّین" کے لقب

---

[۱]۔ سورہ توبہ، آیت 122؛ سورہ آل عمران، آیت 104۔

[۲]۔ آقائے جعفر سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، مؤسسہ امام صادقؑ، ج 6؛ ص 454۔ 455؛ 1424 قمری، قم۔

سے یاد کیا گیا ہے جس کی تفسیر یہ ہے کہ آپؐ اللہ کے آخری نبی ہیں۔ اسلام کا کامل دین ہونا[1]، اس کے سوا کسی دین کا قابل قبول نہ ہونا[2]، قرآن کریم کی جامعیت[3]، قرآن کی تحریف ناپذیری[4] اور متعدد احادیث میں حضرت محمدؐ پر نبوت و رسالت کے خاتمے کا اعلان اس تفسیر کے دلائل میں سے ہیں۔

نہج البلاغہ کے خطبہ 232 میں آیا ہے کہ امیر المومنین علیؑ نے رسول اللہؐ کو غسل و کفن دیتے وقت فرمایا:

بِاَبِیْ اَنْتَ وَ اُمِّیْ یَا رَسُولَ اللهِ! لَقَدْ اِنْقَطَعَ بِمَوْتِكَ مالم يَنْقَطِعْ بِمَوْتِ غَيْرِكَ مِنَ النُّبُوَّةِ وَالْاَنْبَاءِ وَاَخْبَارِ السَّمَاءِ خَصَصْتَ حَتّٰى صِرْتَ مُسَلِّياً عَمَّنْ سِوَاكَ، وَ عَمَمْتَ حَتّٰى صَارَ النَّاسُ فيكَ سَوَاءً۔

ترجمہ: "یارسول اللہؐ! میرے ماں باپ آپؐ پر قربان ہوں، آپؐ کے رحلت فرما جانے سے نبوت، الٰہی احکام اور آسمانی خبروں کا وہ سلسلہ ختم ہو گیا جو کسی اور نبی کے انتقال سے قطع نہیں ہوا تھا۔ آپؐ کا غم اہلِ بیتؑ کے ساتھ یوں خاص ہوا کہ ان کے لئے ہر غم میں باعث تسکین بن گیا اور ساری امت کیلئے عام ہوا کہ سب برابر کے شریک ہو گئے۔"

---

[1]۔ سورہ مائدہ، آیت 3

[2]۔ سورہ آل عمران، آیت 85

[3]۔ سورہ نحل، آیت 89

[4]۔ سورہ حجر، آیت 9

تصوف اور ختمِ نبوت

پیغمبر اسلام حضرت محمدؐ پر نبوت کی خاتمیت کے عقیدے میں ابہام پیدا کرنا صوفیوں کے رہبروں کے لئے ایک عام سی بات ہے۔ کیونکہ اپنی ولایت اور اقتدار کو ثابت کرنے کے لئے وہ خدا سے رابطے کا دعویٰ کرنے کا راستہ کھلا رکھنا چاہتے تھے اور ختمِ نبوت کا قطعی عقیدہ ان کے سامنے ایک مضبوط دیوار تھا۔

ان کی خواہش یہ تھی کہ ان کی بیعت اور اطاعت بھی اسی طرح ہونی چاہئے جیسے انبیاءؑ کی ہوتی تھی۔ لہٰذا انہوں نے خاتمیت کے معنیٰ کو بدلنے اور تفسیر بالرائے سے اس میں اپنی روحانیت کے لئے گنجائش نکالنے کی کوشش کی ہے۔ اسی بہانے وہ اپنے کشف و شہود اور الہامات کے دعوؤں کو ثابت کرکے خود کو دوسروں سے افضل بھی ثابت کرنا چاہتے تھے تاکہ سادہ لوگوں کو ذہنی غلام بنا کر اپنی ہوس اقتدار کی تسکین کرسکیں۔

کچھ نام نہاد عرفاء کے خیالات

حکیم ترمذی (متوفیٰ 932ء) کہتے ہیں:

«يظن أن خاتم النبيّين تأويله أنّه آخرهم مبعثاً فأيُّ منبقبه في هذا؟ وَ أيُّ علم في هذا؟ هذا تأويل البله الجهله»۔ [۱]، [۲]

---

[۱]۔ حکیم ترمذی، ختم الأولياء، ص 341، المطبعة الكاثوليكية، بیروت۔

[۲]۔ طارق انور مصباحی، حکیم ترمذی اور مسئلہ ختم نبوت، ص 7، اعلیٰ حضرت ایجوکیشنل اینڈ کلچرل سوسائٹی، کلکتہ۔

ترجمہ: "یہ جو گمان کیا جاتا ہے کہ خاتم النبیّین کی تاویل یہ ہے کہ آپؐ مبعوث ہونے کے اعتبار سے آخری نبی ہیں، بھلا اس میں آپؐ کی کیا فضیلت اور شان ہے؟ یہ کون سی علمی بات ہے؟ یہ تو احمقوں اور جاہلوں کی تاویل ہے۔"

شیخ بالی افندی (متوفیٰ 1553ء) کہتے ہیں:

فخاتم الرُسل هو الّذی لا یوجد بعده نبیٌّ مُشرعٌ۔ [۱]

ترجمہ: "خاتم الرسلؐ فقط وہ ہے جس کے بعد کوئی صاحبِ شریعت نبی نہ آئے۔"

عبدالوہاب شعرانی (متوفیٰ 1565ء) کہتے ہیں:

اِعلم ان النبوة لم ترتفع مطلقاً بعد محمد صلّی الله علیه وسلم، انّما ارتفع نبوّة التشریع فقط۔ [۲]

ترجمہ: "جان لو کہ حضرت محمدؐ کے بعد نبوت مطلقاً اٹھا نہیں لی گئی بلکہ صرف اور صرف نبوتِ تشریعی اٹھائی گئی ہے۔"

شیخ احمد سرہندی (متوفی 1624ء)، عرف مجدد الف ثانی، گیارہویں صدی ہجری کے صوفی ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

"بعثتِ پیغمبرؐ کے ہزار سال بعد اسمِ محمدؐ کے میم، جو کہ طوقِ عبودیت ہے، کا اثر زائل ہو گیا اور ولایتِ محمدیؐ، ولایتِ احمدی میں بدل گئی۔۔۔اور الف، جو بقا باللہ کا رنگ

---

[۱]۔ بالی آفندی، شرح فصوص الحکم، ص56، مطبعة العثمانیة، 1309 قمری۔

[۲]۔ الیواقیت والجواہر، ج2، ص39۔

چڑھاتا ہے، میم کی جگہ آ گیا اور ناچار محمدؐ، احمد ہو گئے"۔ [۱]

عبدالکریم جیلانی (متوفیٰ 1424ء) کہتے ہیں:

فانقطع حکم نبوۃ التشریع بعدہ و کان محمد صلّی اللہ علیہ و سلّم خاتم النبیّین لأنّہ جاء بالکمال ولم یجیء احدٌ بذلك۔ [۲]

ترجمہ: "حضرت محمدؐ کے بعد نبوت تشریعی کا حکم قطع ہوا ہے اور حضرت محمدؐ خاتم النبیّین تھے کیونکہ وہ ایسے کمال کے ساتھ آئے جس کے ساتھ کوئی نہ آیا۔"

دیوبندی فرقے کے بانی قاسم نانوتوی (متوفیٰ 1880ء) لکھتے ہیں:

"عوام کے خیال میں تو رسول اللہ صلعم کا خاتم ہونا بایں معنی ہے کہ آپؐ کا زمانہ انبیائے سابق کے زمانہ کے بعد اور آپؐ سب میں آخری نبی ہیں، مگر اہلِ فہم پر روشن ہوگا کہ تقدم و تآخر زمانی میں بالذات کچھ فضیلت نہیں۔۔۔۔ اہلِ فہم پر روشن ہے کہ زمانہ ایک حرکتِ ارادۂ خداوندی ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ محققین صوفیہ کرام علیہم الرحمہ تجددِ امثال کے قائل ہوئے۔۔۔۔ سو حرکتِ سلسلہ نبوت کے لئے نقطہ ذاتِ محمدی صلعم منتہی ہے اور یہ نقطہ اس سیاق زمانی اور اُس سیاق مکانی

[۱]۔ شیخ احمد سرہندی، مکتوباتِ امام ربانی، دفتر سوم، مکتوب 96۔

[۲]۔ الانسان الکامل، ج 1، ص 76۔

کے لئے ایسا ہے جیسا نقطہ راس زاویہ تا کہ اشارہ شناسانِ حقیقت کو یہ معلوم ہو کہ آپ کی نبوت کون و مکان اور زمین و زمان کو شامل ہے۔۔۔ اگر بالفرض بعد زمانۂ نبوی صلعم بھی کوئی نبی پیدا ہو تو پھر بھی خاتمیتِ محمدیؐ میں کچھ فرق نہ آئے گا۔۔۔ طبقاتِ تحتانیہ میں وجودِ انبیاء ثابت ہے اور بسبب لاتناہی سلسلہ کے ہر ایک طبقہ میں ایک آخرِ انبیاء بنسبت اس طبقہ کے ہونا ضروری ہے۔ لیکن مطابق عقائد اہلسنت یہ امر ہے کہ دعوت ہمارے حضرت کی عام ہے۔ تمام مخلوقات کو شامل ہے۔ پس اس امر کا اعتقاد کرنا چاہئے کہ خواتمِ طبقاتِ باقیہ بعد عصرِ نبویہ نہیں ہوئے۔ یا قبل ہوئے یا ہمعصر، اور برتقدیر اتحادِ عصر وہ متبع شریعتِ محمدیہؐ ہوں گے۔ اور ختم ان کا بسبب اپنے طبقہ کے اضافی ہوگا۔ اور ختم ہمارے حضرت کا عام ہوگا"۔ [1]

مرزا غلام احمد قادیانی (متوفیٰ 1908ء) تو کھلم کھلا نبوت کا دعویٰ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"بجز نبوتِ محمدیہ کے سب نبوتیں بند ہیں۔ شریعت والا نبی کوئی نہیں آ سکتا اور بغیر شریعت کے نبی ہو سکتا ہے مگر وہی جو پہلے امتی ہو۔ پس اسی بناء پر میں امتی بھی ہوں اور نبی بھی اور میری نبوت یعنی مکالمہ مخاطبہ الٰہیہ آنحضرت ﷺ کی نبوت کا ایک ظل ہے اور بجز اس کے

[1]۔ قاسم نانوتوی، تخذیر الناس؛ صفحات ۳، ۲۳، ۲۴، ۳۳، ۴۸؛ مطبع تقی بریلی۔

میری نبوت کچھ بھی نہیں ۔ وہی نبوتِ محمدیہ ؐ ہے جو مجھ میں ظاہر ہوئی ہے اور چونکہ میں محض ظل ہوں اور اُمتی ہوں اس لئے آنجنابؐ کی اس سے کچھ کسر شان نہیں"۔ [۱]

پدرِ عرفانِ کاذب محیی الدین ابن عربی (متوفیٰ 1240ء) کہتے ہیں:

فإن النبوة التی انقطعت بوجود رسول الله صلی الله علیه و سلم إنما هی نبوة التشریع لا مقامها فلا شرع یکون ناسخا لشرعه صلی الله علیه و سلم و لا یزید فی حکمه شرعا آخر و هذا معنی قوله صلی الله علیه و سلم إن الرسالة و النبوة قد انقطعت فلا رسول بعدی و لا نبی أی لا نبی بعدی یکون علی شرع یخالف شرعی بل إذا کان یکون تحت حکم شریعتی و لا رسول أی لا رسول بعدی إلی أحد من خلق الله بشرع یدعوهم إلیه فهذا هو الذی انقطع و سد بابه لا مقام النبوة۔ [۲]

ترجمہ: "جو نبوت وجود رسول اللہ ﷺ سے قطع ہوئی ہے وہ نبوتِ تشریعی ہے، نہ کہ مقامِ نبوت۔ پس آپ ﷺ کی شریعت کو منسوخ کرنے والی کوئی شریعت نہیں ہے۔ نہ آپ کی شریعت میں کوئی نیا

---

[۱]۔ مرزا غلام احمد قادیانی، روحانی خزائن، ج ۲۰ ص ۴۱۲۔

[۲]۔ ابن عربی، فتوحات مکیہ، ج ۲، ص ۳، دار صادر، بیروت۔

حکم شامل ہوگا۔آپ کے اس قول کا یہی معنی ہے کہ رسالت و نبوت قطع ہوئی اور میرے بعد کوئی رسول اور نبی نہیں آئے گا۔

یعنی میرے بعد کوئی نبی نہیں جو میری شریعت کے خلاف شریعت لائے۔ بلکہ اگر کوئی نبی ہوا تو میری شریعت کے ماتحت ہو گا۔ میرے بعد کوئی رسول نہیں، یعنی میرے بعد کوئی ایسا رسول نہیں آسکتا جو شریعت لا کر لوگوں کو اس کی تبلیغ کرے۔ پس یہ وہ چیز ہے جو کٹ گئی اور جس کا باب بند ہوا، مقامِ نبوت قطع نہیں ہوا۔"

ثقلین سے جدائی، نری گمراہی

خداوند عالم سورۂ مائدہ میں فرماتا ہے:

یا ایھا الرسول بلغ ما انزل الیك من ربك و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله یعصمك من الناس ان الله لا یھدی القوم الکافرین۔ [1]

ترجمہ: "اے پیغمبرؐ! آپؐ اس پیغام کو پہنچا دیجئے جو آپؐ پر نازل کیا جا چکا ہے۔ اور اگر آپؐ ایسا نہ کریں گے تو گویا آپؐ نے کارِ رسالت انجام ہی نہیں دیا۔ اور خدا آپ کو لوگوں کے شر سے محفوظ رکھے گا۔ بے شک خدا کافروں کی ہدایت نہیں فرماتا۔"

اس آیت میں جس خاص پیغام کو پہنچانے کا حکم آیا ہے وہ امام علیؑ کی ولایت کا

---

[1]۔ سورۂ مائدہ، آیت 67

اعلان اور حدیثِ ثقلین ہے جو غیر شریعی نبوت کے خاتمے کی دلیل بھی ہے۔اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دین امامِ عصرؑ کے بغیر مکمل ضابطۂ حیات نہیں بن سکتا۔اس واقعے کو شیعہ سنی محدثین کی کثیر تعداد نے روایت کیا ہے۔مسلم نے اپنی سند کے ساتھ زید بن ارقم سے نقل کیا ہے:

قام رسول اللهؐ یوما فینا خطیبا بماء یدعی خما بین مکة والمدینة، فحمد الله و اثنی علیه و وعظ و ذکر ثم قال: اما بعد، الا یا ایها الناس! فانما انا بشر یوشك ان یاتی رسول ربی فاجیب و انا تارك فیکم ثقلین: اولهما کتاب الله فاستمسکوا به، فحث علی کتاب الله و رغب فیه ثم قال: و اهل بیتی، اذکرکم الله فی اهل بیتی، اذکرکم الله فی اهل بیتی، اذکرکم الله فی اهل بیتی۔

ترجمہ: "ایک روز رسول خداؐ مکہ اور مدینہ کے درمیان خم کے مقام پر کھڑے ہوئے اور وہاں پر آپؐ نے ایک خطبہ دیا۔اس خطبہ میں حمد و ثنائے الٰہی اور وعظ و نصیحت کے بعد فرمایا:

اے لوگو! میں بھی ایک انسان ہوں اور بہت جلدی خدا کا فرشتہ میری روح قبض کرنے کے لئے آئے گا اور مجھے لبیک کہنا پڑے گا۔میں تمہارے درمیان دو قیمتی چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں۔ان میں سے ایک اللہ کی کتاب ہے جس میں ہدایت اور نور ہے۔لہٰذا خدا کی کتاب سے

تمسک کرنا۔ پیغمبر اکرمؐ نے کتابِ خدا سے جڑے رہنے کی بہت زیادہ سفارش اور تاکید کی اور اس پر عمل کرنے کی ترغیب دلائی۔ اس کے بعد فرمایا: میرے اہل بیتؑ، میں تمہیں اپنے اہل بیتؑ کی سفارش اور تاکید کرتا ہوں اور اس جملہ کو آپؐ نے تین مرتبہ دہرایا"۔ [1]

حاکم نیشابوری نے اپنی سند کے ساتھ ابوالطفیل اور زید بن ارقم سے نقل کیا ہے کہ رسول خداؐ مکہ اور مدینہ کے درمیان پانچ درختوں کے پاس کھڑے ہوئے۔ لوگوں نے درختوں کے نیچے جھاڑو لگایا۔ پیغمبر اکرمؐ نے کھڑے ہو کر خطبہ ارشاد فرمایا اور خدا کی حمد و ثناء اور وعظ و نصیحت کے بعد ارشاد فرمایا:

ایها الناس! انی تارك فیکم امرین لن تضلوا ان اتبعتموهما و هما کتاب الله و اهل بیتی. ثم قال: اتعلمون انی اولی بالمومنین من انفسهم؟ (ثلاث مرات) قالوا: نعم. فقال رسول اللهؐ: من کنت مولاه فعلی مولاه۔ [2]

ترجمہ: "اے لوگو! بیشک میں تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں۔ اگر ان دونوں کی پیروی کرو گے تو کبھی گمراہ نہیں ہو گے: کتابِ خدا اور میرے اہل بیتؑ۔ پھر فرمایا: کیا تم جانتے ہو کہ میں مومنین کی جانوں پر ان سے زیادہ ولایت رکھتا ہوں؟ آپؐ نے

---

[1]۔ صحیح مسلم، ج7، ص122۔

[2]۔ مستدرک حاکم، ج3، ص110۔

اس سوال کو تین مرتبہ دہرایا اور سب نے کہا: جی ہاں۔ پھر رسول خداؐ نے فرمایا: جس کا میں مولا ہوں اس کے یہ علیؑ بھی مولا ہیں"۔

متعدد احادیث میں آیا ہے کہ پیغمبرؐ کے بعد آپؐ کے جانشینوں کی تعداد بارہ ہے جو سب کے سب قریش سے ہیں۔ شیعہ کتب میں آئمہ اثناء عشرؑ کے نام بھی آئے ہیں۔ سنی محدثین کے ہاں بھی یہ حدیث متعدد راویوں اور مختلف الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔

مثلاً مسلم و بخاری نے جابر بن سمرۃ سے نقل کیا ہے کہ: میں اپنے والد کے ساتھ پیغمبرؐ کے پاس گیا اور آپؐ کو فرماتے سنا: إِنَّ هذا الدين لا ينقضى حتّى يمضى فيهم اثناء عشر خليفة۔ "اس دین کو اس وقت تک زوال نہیں آئے گا جب تک اس میں بارہ خلیفہ نہ آجائیں"۔ پھر پیغمبرؐ نے کچھ فرمایا جو میں نہیں سن سکا۔ میں نے اپنے والد سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ پیغمبرؐ نے فرمایا: كُلّهم مِن قُرَيش۔ "سب کے سب قریش سے ہوں گے"۔ [1]

پیر پرستی کا فتنہ

نہایت افسوس کا مقام ہے کہ بعض لوگ حدیثِ ثقلین سے انحراف کرتے ہوئے پیروں کو معصوم سمجھتے ہیں اور ان کی خیال بافی کو دینی معارف کا مآخذ سمجھتے ہیں۔ یہ ذہنی غلامی کی بدترین شکل ہے۔ مثال کے طور پر ابن عربی کے پیروکار ملا صدرا صوفیوں کی عصمت کا دعویٰ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

و أما العارف الربانى فمأمون من الغلط معصوم من

---

[1]۔ صحیح بخاری، ج8، ص127؛ صحیح مسلم، ج6، ص3۔

معاصی القلب إذ کل ما یقوله حق و صدق حدثه قلبه عن ربه و قد مر أن الفهم لا ینفك عن الکلام الوارد القلبی۔ [1]

ترجمہ: "لیکن عارفِ الٰہی غلطی سے محفوظ اور قلبی گناہ سے معصوم ہوتا ہے۔ پس وہ جو کچھ کہتا ہے حق اور سچ ہے۔ اس کا دل خدا کی بات کرتا ہے اور جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے، فہم قلبی واردات سے جدا نہیں ہوتا"۔

[1]۔ ملا صدرا، مفاتیح الغیب، ج 1، ص 72، انجمن اسلامی حکمت و فلسفہ ایران، تہران، 1363 ش۔

2۔ابن تیمیہ اور تصوف

ڈاکٹر علی رضاذ کاوتی

معروف مصری محقق جناب محمود سعد الطبلاوی کی کتاب "التصوف فی تراث ابنِ تیمیہ" میں تصوف کے بارے ابن تیمیہ (متوفیٰ 1328ء) کے خیالات کا تفصیل سے جائزہ لیا گیا ہے۔ پہلی نظر میں یہ کتاب پڑھنے والوں کو عجیب لگ سکتی ہے کیونکہ ابن تیمیہ کو ہر کوئی کٹر حنبلی اور متعصب، حتیٰ کہ خشک مزاج، سلفی کے طور پر جانتا ہے۔

اس کتاب میں اس بات پر مفصل بحث کی گئی ہے کہ سلفی حضرات عقائد کے معاملے میں شریعت کے پابند صوفیاء کے ساتھ ہیں، یعنی ان مشائخ اور زہاد کے ہم مسلک ہیں جنہیں صوفیاء کا "سلفِ صالح" سمجھا جاتا ہے۔ اور یہ وہ نکتہ ہے جو حنبلی عالم ابن جوزی کی کتابوں "صفة الصفوه" اور حتیٰ "تلبیسِ ابلیس" کے مطالعہ سے بھی سامنے آتا ہے۔ کیونکہ ان کی صوفیاء پر تنقید بدعتی فرقے کے طور پر ہے، ورنہ وہ اگر شریعت وسنت سے ہم آہنگ ہوں تو انہیں ان پر کوئی اعتراض نہیں ہے۔

اس یکسوئی میں اہم نکتہ یہ ہے کہ بہرحال ناگزیر طور پر ہر انسان اپنے لئے ایک داخلی زندگی اور مقصدیت رکھتا ہے۔ سطحی ترین افراد میں بھی چار و ناچار کسی حد تک فکر پرواز کرتی ہے اور جذبات حرکت میں آتے ہیں۔

اب آئیے کتاب کے مواد پر ایک نظر ڈالیں: سلفیت "سلفِ صالح" سے منسوب ہے، جو اصحابِ پیغمبرؐ، تابعین اور تبع تابعین ہیں۔ ابن تیمیہ نے "سلف" میں صوفیاء و زہاد کے متقدمین،، جیسے سفیان ثوری، عبداللہ بن مبارک، فضیل عیاض، یوسف بن اسباط، سہل بن عبداللہ تستری، بشر حافی، احمد بن ابی الحواری، حارث محاسبی، وغیرہ کے علاوہ بعض ایسے افراد کو بھی شامل کیا ہے جو بعد میں آئے اور مشخصاً صوفی کہلائے۔ جیسے عبدالقادر جیلانی (متوفیٰ 1166ء)، ابوعبداللہ بن خفیف اور عمرو بن عثمان مکی، وغیرہ۔ (صفحات 12۔13)۔

ان کی نظر میں اچھے صوفی وہ تھے جن کی روش یہ ہوتی کہ "صریحِ معقول، صحیح منقول کی حدود سے تجاوز نہ کرے"۔ یہ وہ مقام ہے جہاں صوفیاء اور سلفیوں کا متکلمین اور فلاسفہ سے ٹکراؤ ہوتا ہے۔

ابن تیمیہ نے صوفیاء کے بارے میں جو تحریریں اور تصانیف لکھیں وہ کم نہیں ہیں اور وہ خود بھی زہد کی راہ پر چلتے تھے۔ ابن تیمیہ کی زہد اور تصوف کے موضوع پر کتابوں میں "التحفة العراقية فى العمال القلبيه"، "قاعدة المحبه"، "كتاب الاستقامة"، "كتاب التصوف"، "رسالة الصوفية و الفقراء" شامل ہیں۔ (صفحات 31۔34)۔

البتہ ابن تیمیہ کے ہاں بھی وحدت الوجود کے قائل انتہا پسند صوفیاء کے خلاف فتوے اور رسالے پائے جاتے ہیں۔ جیسے کہ "الفرقان بين اولياء الرحمٰن و اولياء الشيطان"۔ اور بظاہر وہ رسالے جو ابن سبعین کے

پیروکاروں کے خلاف لکھے ۔لیکن یہ الگ معاملہ ہے اور ان کتابوں میں جن کا ذکر پہلے کیا گیا ہے، ابن تیمیہ نے "مقامات" اور "حالات" کے ساتھ ساتھ اہلِ سلوک کی مخصوص اصطلاحات، جیسے خوف، رجاء، محبت، توکل، اخلاص اور شکر وغیرہ کا بھی ذکر کیا ہے ۔(صفحات 31اور 181 ۔ 193)۔

ابن تیمیہ نے صوفیوں کو تین گروہوں میں تقسیم کیا ہے: صوفیۃ الحقائق، صوفیۃ الارزاق، اور صوفیۃ الرسم ۔(صفحہ 50)، وہ ابوطالب مکی اور ابوحامد غزالی کی کتابوں کی تعریفیں کرتے ہیں ۔(صفحات 51 ۔ 52)، اسی طرح معمر بن زیاد اصفہانی، ابوبکر کلاباذی اور ابونعیم اصفہانی کا ذکر احترام سے کرتے ہیں کیونکہ وہ قشیری (رسالۃ القشیریہ کے مصنف) کے برعکس بدعت اور خواہشات کی پیروی سے دور تھے ۔(صفحہ 53)۔

البتہ زہدوتصوف کی کتابوں پر ان کا کلی اعتراض یہ ہے کہ ان میں ضعیف اور من گھڑت حدیثیں آئی ہیں۔ یہ اعتراض بعض فقہی اور حدیثی کتب پر بھی وارد ہوتا ہے۔ (صفحات 56 ۔ 57) اور ابن تیمیہ نے ان پر بھی یہ اعتراض کیا ہے۔

کلامی مسائل میں ابن تیمیہ کے سلفی نظریات اور متکلمین کے ساتھ اس کی کشمکش اسے ایک بار پھر زہدوتصوف کے شیوخ کے قریب کر دیتی ہے ۔ابراہیم ادہم، بشر حافی، سہل تستری، عمرو بن عثمان مکی، ابن خفیف، فضیل عیاض، معروف کرخی، ذوالنون مصری، سریؔ سقطی اور حتیٰ بایزید بسطامی وغیرہ جیسے پیر اور یہاں تک کہ عبدالقادر جیلانی اور عدی بن مسافر ۔ واضح رہے کہ آخر میں جن دو آدمیوں کا ذکر کیا گیا ہے، ابن تیمیہ ان کے پیروکاروں اور ان سے منسوب افراد یعنی قادریہ اور یزیدیہ سلسلوں، کے مخالف تھے ۔

حلول اور اتحاد کا نظریہ رکھنے والے صوفی، ابن تیمیہ کی رائے میں مردود ہیں۔ (نیز جنید کے زمانے تک کے صوفیاء کی رائے میں بھی یہ نظریات باطل تھے)۔ ابن تیمیہ کا ابن عربی، ابن فارض اور ابن سبعین کے حامیوں سے بھی جھگڑا تھا۔ بات یہاں تک بڑھی کہ ان کے خلاف حکومتِ وقت کو شکایت کی گئی۔ (صفحہ 87 کے بعد)۔

کتاب کے مصنف نے جو تحقیق کی ہے اس کے مطابق اثباتِ صفات کے معرکۃ الآراء کلامی مسئلے میں صوفیوں اور سلفیوں کا موقف ایک ہی ہے۔ (صفحہ 130 سے آگے) اور جو کچھ مشائخ سے سلف کے مسلک کے خلاف نقل ہوا ہے، ابن تیمیہ اس کو معتبر نہیں سمجھتے۔ یہی حال بعض احادیث کی تشریح کا بھی ہے، جن سے مشبہہ اور مجسمہ استدلال کرتے ہیں۔ (صفحات 145 اور 151۔153)۔

سیر سلوک کے مقامات کے معاملے میں ابن تیمیہ نے بو علی سینا کی "الاشارات والتنبیہات" کی تائید کی ہے۔ (صفحہ 167) انہوں نے فناء کے اس تصور کو قبول کیا ہے جسے شہاب الدین سہروردی نے "عوارف المعارف" میں بیان کیا ہے۔ (صفحات 172۔173) لیکن ان کا کہنا ہے کہ ملحدین، منافقین اور مشبہین کا تصورِ فناء، کفر اور گمراہی کا باعث بنتا ہے۔ (صفحات 173۔175)۔

وہ ان عاقل افراد کو 'ولی' قرار دیتے ہیں جو بے خودی اور جنون کے عالم میں تو بے شک تکالیفِ شرعی کی پابندی نہ کریں، لیکن ہوش وحواس میں ہوں تو شرعی ذمہ داریاں بجالاتے ہوں۔ (صفحات 42۔45)۔ ابن تیمیہ بندے اور خدا کے تعلق میں لفظ "محبت" کا استعمال جائز سمجھتے ہیں لیکن "عشق" کی اصطلاح کو جائز نہیں سمجھتے اور صوفی

بزرگوں کی طرف اس استعمال کی نسبت کو قبول نہیں کرتے۔(صفحہ 192)۔

یہی معاملہ "سماع" کا ہے۔وہ اپنے ارادے سے اس میں شرکت کو درست نہیں سمجھتے (صفحہ 207)،لیکن اگر اس کو سننے کا ارادہ اور قصد نہ ہو یا اتفاقاً کوئی شخص مجلسِ سماع تک پہنچ جائے،تو پھر اس میں حرج نہیں۔

ظاہر ہے کہ ابن عربی کے "حقیقتِ محمدیہ"، "ولایت" اور "ختمِ ولایت" جیسے تصورات سے ابن تیمیہ اور بزرگانِ تصوف، ہر دو کا مزاج نہیں ملتا۔(صفحات 236۔237) "ولایت" کا مسئلہ سب سے پہلے حکیم ترمذی نے بیان کیا تھا،لیکن ابن عربی نے اس کے مفہوم میں غلو کیا۔(صفحہ 258)۔

صوفیوں،سلفیوں اور ابن تیمیہ کے بزرگوں کا خیال ہے کہ اہل بیتؑ کی محبت، سب صحابہ کا احترام،اور ان کی عصمت کا انکار،اسلام اور مسلمانوں کی روایت ہے۔اس معاملے میں یہ دونوں ہی شیعوں سے اختلاف رکھتے ہیں۔ہم جانتے ہیں کہ ابن تیمیہ نے اہل تشیع کے خلاف ایک کتاب "منهاج السنة" لکھی ہے۔

ابن تیمیہ، وہابیوں اور سلفیوں کے متأخرین کے برعکس (جو ابن تیمیہ کو اپنا بڑا بھی مانتے ہیں)، قبور کی شرعی زیارت کو غلط نہیں کہتے۔وہ رسول اللہؐ کی قبرِ پاک کی زیارت کو مستحب قرار دیتے ہیں۔وہ اولیاء کے لئے کرامات کے وقوع کو ممکن سمجھتے ہیں۔یوں اس کتاب میں ابن تیمیہ کا ایک ایسا چہرہ نظر آتا ہے جو عام اذہان میں موجود ان کی تصویر سے تھوڑا مختلف ہے۔[1]

---

[1]۔ منبع: علی رضا ذکاوتی قراگزلو،تصوف در آثار ابن تیمیہ، آئینہ پژوہش، شمارہ 9، 1370۔

3۔تصوف کو مذہب کا جزء سمجھنا فکری مغالطہ ہے

سیّد علی عباس جلالپوری

لفظ صوفی صوف (اونی کھادی) سے مشتق ہے۔ ابتدائی دور کے زہاد جو دوسری صدی ہجری کے لگ بھگ خراسان، مصر اور عراق میں نمودار ہونے لگے تھے، صوفی کہلاتے تھے کیوں کہ وہ صوف یا اونی کھادی کا لباس پہنتے تھے۔

ابن خلدون، شہاب الدین سہروردی اور سید علی ہجویری کا یہی خیال ہے جس کی تائید نولدکہ نے کی ہے۔ ابوریحان البیرونی لکھتے ہیں کہ صوفی کا لفظ یونانی لفظ سوف (بمعنی دانش) سے مشتق ہے اور اس کا معنی دانش مند کا ہے، لیکن یہ خیال قرین صحت نہیں ہے۔

قدیم زمانے میں تصوف کو سِریَت (Mysticism) یا باطنیت (Esotericism) کے نام دیئے گئے تھے۔ سریت کہنے کی وجہ یہ تھی کہ اس کے ساتھ پُر اسرار خفیہ رسوم کی ادائیگی وابستہ تھی۔ قدیم مصر اور یونان میں بعض لوگوں نے خفیہ حلقے بنا رکھے تھے جو عوام کی نظروں سے چھپ کر ایسی رسوم ادا کرتے تھے جن کا مقصد حصولِ بقاء ہوتا تھا۔

تاریخ میں یونانیوں کے الیسینی اسرار اور عارفی مت کا ذکر آیا ہے کہ دایونیسیس دیوتا اور دمتر دیوی کی پرستش خاص طریقوں سے کی جائے تو انسان موت کے بعد بھی

زندہ رہ سکتا ہے۔ جیسے دانہ گندم زمین میں بویا جائے تو آکھوا پھوٹ نکلتا ہے۔ روح کی بقاء کے لئے جو رسمیں ادا کی جاتی تھیں، وہ آج تک پردہ خفاء میں ہیں کہ ان کا ظاہر کرنا حلفاً ممنوع تھا۔ ان اسرار کی تعلیم صرف خواص کو چھپ کر دی جاتی تھی۔

فیثاغورث کے شاگرد دو جماعتوں میں منقسم تھے: اہلِ ظاہر یا (Exoteric) جنہیں ظاہری علوم پڑھائے جاتے تھے اور اہلِ باطن یا (Asoteric) جنہیں باطنی علوم کی تعلیم دی جاتی تھی۔ لفظ باطنیت، مؤخر الذکر ہی سے یادگار ہے۔ یہی حال قدیم ہندو ویدانتوں کا تھا۔ اُپنشد کا لغوی معنی ہے قریب بیٹھنا۔ یعنی گرو خاص چیلوں کو اپنے پاس بٹھا کر باطنی اسرار سکھایا کرتے تھے۔

سریت یا باطنیت کا آغاز مذہب، سائنس اور فنونِ لطیفہ کی ابتداء کی طرح صبحِ تاریخ کے دھندلکوں میں چھپا ہوا ہے۔ اتنا یقینی ہے کہ مذہب کی طرح سریت بھی روح کے قدیم تصور کی پیداوار ہے۔

غاروں کے عہد کا انسان نیند کی حالت میں دیکھتا کہ وہ دور دراز کے جنگلوں میں گھوم پھر رہا ہے یا مرے ہوئے عزیزوں سے ملاقات کر رہا ہے لیکن جاگنے پر دیکھتا کہ وہ تو اپنے غار میں لیٹا ہوا تھا۔ بار بار کے مشاہدے سے اس کے ذہن میں یہ بات راسخ ہوگئی کہ اس کے اندرون میں کوئی شے ایسی بھی ہے جو جسم کو چھوڑ کر چلی جاتی ہے اور پھر واپس آ کر اس میں داخل ہو جاتی ہے۔ اسی شے کو بعد میں روح یا آتما کا نام دیا گیا۔

یہ دور انتسابِ ارواح (Animism) کا تھا۔ انسان نے اپنے علاوہ سورج،

چاند، ستاروں، جانوروں، درختوں، چٹانوں وغیرہ کو بھی ارواح منسوب کر دیں۔ شدہ شدہ یہ خیال پیدا ہوا کہ انسان کی روح موت کے بعد درختوں یا جانوروں میں چلی جاتی ہے۔ یہی آواگون یا سنسار چکر کا اساسی تصور ہے جو تمام قدیم اقوام میں پایا جاتا تھا۔

ہیرووڈوٹس کے بقول نسخِ ارواح کا یہ عقیدہ مصر قدیم سے دوسری اقوام نے اخذ کیا تھا۔ مصری نعش کو ممی کی صورت میں محفوظ رکھتے تھے تاکہ مردے کی روح جانوروں، پودوں وغیرہ کا چکر لگا کر واپس اپنے جسم میں آئے تو اسے صحیح سلامت پائے۔ قدیم یونانی اور ہندی بھی نسخِ ارواح کو مانتے تھے۔

بزرگوں کی ارواح اور اجرامِ سماوی کی پوجا نے ان کے مذہب کو جنم دیا۔ جس کا بنیادی عقیدہ یہ تھا کہ کائنات میں ایسی عظیم ہستیاں موجود ہیں جو نوع انسان کے مقدر پر متصرف ہیں۔ ان کی تالیف قلب کو ضروری سمجھا جاتا تھا۔ فریزر کہتا ہے:

"مذہب ان فوق الطبع قوتوں کی تالیف قلب کا نام ہے جو اہلِ مذہب کے خیال میں انسانی زندگی پر متصرف ہیں۔"

ٹیلر کے خیال میں: "مذہب فوق الطبع قوتوں پر اعتقاد کا نام ہے۔"

چنانچہ ان فوق الطبع ہستیوں کے استرضا کے لئے پوجا کی رسمیں وضع کی گئیں۔ ان کے لئے عظیم ہیکل تعمیر کئے گئے۔ ان کی مورتیوں کو قیمتی لباس پہنائے گئے اور ہیرے جواہرات سے مرصع کیا گیا۔ انہیں عطریات میں غسل دینے لگے۔ ان کے معبدوں کو بخور کی لپٹوں میں بسایا گیا۔ ان کی قربان گاہوں میں جانور اور انسان بھینٹ چڑھائے جاتے تھے اور ان کی تفریح کے لئے جادو رنگاہ عورتیں صبح و شام رقص کرتی

تھیں۔ان رسوم کی ظاہری ادائیگی کو نیکی اور نجات کا موجب سمجھا جاتا تھا۔

ایک گروہ ایسے لوگوں کا تھا جو ظاہری رسومِ عبادت کو چنداں اہم نہیں سمجھتے تھے اور روح کو مادی جسم کی قید سے نجات دلانے کی فکر میں رہتے تھے۔اس مقصد کے لئے وہ ریاضت اور نفس کشی کو بروئے کار لاتے تھے۔انہی لوگوں کو اہلِ باطن یا سریت پسندوں کا پیش رو سمجھا جاسکتا ہے۔

جب ہم قدماءِ یونان یا اپنشدوں کے مؤلفین تک پہنچتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ باطنیت فلسفے میں بھی سرایت کر چکی تھی۔

ویدانت اور فیثاغورثیت، دونوں کا اساسی عقیدہ یہ ہے کہ عالم مادی جسے ہم حسیات سے ادراک کرتے ہیں غیر حقیقی ہے، فریبِ نگاہ ہے، مایا ہے، روح کا زنداں ہے۔حقیقی عالم اس سے ماوراء ہے۔اس کا ادراک حواس سے نہیں بلکہ اس باطنی قوت سے ہوسکتا ہے جو مجاہدۂ نفس سے قلبِ انسان میں پیدا ہوتی ہے۔اس باطنی قوت کو وجدان اور اشراق کے نام دیئے گئے اور اسے کشف و انشراح کا مبداء سمجھا جانے لگا۔

قدیم باطنیت یا عرفان کی دو مشہور روایات ہیں: یونانی اشراق اور ہندی ویدانت۔ان کے تاریخی جائزے سے سریت یا تصوف کے وہ خدوخال واضح ہو جاتے ہیں جو شروع سے ہی اسے رواجی مذہب سے ممتاز کرتے رہے ہیں اور جن سے اعتنا نہ کرنے کے باعث یہ غلط فہمی عام ہوگئی ہے کہ تصوف مذہب کا جزوِ محض ہے۔

یونانی اشراق کا آغاز باضابطہ طور پر فیثاغورث (440۔500 ق م) سے ہوا جو عارفی مت کا ایک مصلح تھا۔عارفی مت کا تعلق شراب اور سرور کے دیوتا دایونیسس سے

تھا۔جس کے پجاری شراب پی کر عالم کیف ومستی میں رقص کرتے ہوئے جلوس نکالتے تھے۔ان کا عقیدہ تھا کہ اس حالت وجد وحال میں دیوتا ان کے اندر حلول کر جاتا ہے۔ اس مت کی ترویج اور اشاعت میں تھریس کے مغنی عارفوس کا بڑا ہاتھ تھا۔

عارفیوس اور اس کے پیرو زندگی کو دکھ اور دنیا کو روح کا زنداں خیال کرتے تھے۔ان کا عقیدہ تھا کہ انسانی روح پیدا ہوتے ہی جنم چکر میں گرفتار ہو جاتی ہے۔اس چکر سے نجات پانے کے لئے تعمق اور وارفتگی کو بروئے کار لانا ضروری ہے۔

فیثاغورث نے عارفیوس کی تعلیمات کو مرتب کیا اور ایک تعلیمی انجمن کی بنیاد رکھی۔ وہ نسخِ رواح کا قائل تھا اور دعویٰ کرتا تھا کہ اسے اپنے گزشتہ جنموں کے واقعات یاد ہیں۔ ایک دن فیثاغورث نے دیکھا کہ ایک شخص اپنے کتے کو بے دردی سے پیٹ رہا ہے اور کتا بری طرح چیخ رہا ہے۔ فیثاغورث نے اُسے کتے کو مارنے سے منع کیا اور کہا اس کی چیخوں میں مَیں نے اپنے ایک مرے ہوئے دوست کی آواز پہچان لی ہے۔

فیثاغورث عقلیت اور عرفان کا جامع سمجھا جاتا ہے۔وہ کہتا تھا کہ فلسفیانہ تدبر اور عارفانہ وجد وحال سے انسانی روح مادے کی بندشوں سے آزاد ہو جاتی ہے اور انسان جنم چکر سے نجات پالیتا ہے۔فیثاغورث کا اعداد کا نظریہ بھی تاریخِ فلسفہ وتصوف میں خاصا اہم ہے۔وہ عدد کو تمام وجود کی اصل مانتا ہے اور کہتا ہے کہ کائنات میں جو کچھ بھی توافق و تناسب دکھائی دیتا ہے انہی اعداد کی بدولت ہے۔ بعد میں افلاطون نے ان اعداد کو امثال کا نام دیا اور اخوان الصفا نے اعداد کا ایک مستقل فلسفہ مرتب کر دیا۔

اس ضمن میں فیثاغورث کے ایک شاگرد پارمی نائدیس الیاطی کا ذکر بھی ضروری ہے۔اس نے وجود واحد کا نظریہ پیش کیا تھا۔وہ کہتا ہے کہ وجود یا "ایک" ہی حقیقتِ کبریٰ ہے جو تمام کائنات کو محیط ہے۔یہی خیال بعد میں وحدتِ وجود کے نام سے موسوم ہوا۔پارمی نائدیس کے خیال میں کائنات خدا ہے، زندہ فطرت ہے اور زندہ غیر متغیر ہے۔کثرت فریب ادراک ہے۔

زینو الیاطی نے منطقی استدلال سے ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اشیاء کی حرکت ناممکن ہے اور کثرت غیر حقیقی ہے۔ایمپی ڈکلیس (435۔ 495 ق م) فیثا غورث کی طرح جنم چکر اور نسخ ارواح کا قائل تھا۔وہ کہتا تھا کہ موت کے بعد انسانوں کی روحیں حیوانات اور نباتات میں چلی جاتی ہیں۔اسی عہد میں ہیری قلیتس اور انا کسا غورس نے Nous اور Logos یا "آفاقی ذہن" کے وہ تصورات پیش کئے جو بعد میں مسیحی عرفان اور مسلمانوں کے تصوف میں داخل ہو گئے۔ان کا ذکر آئندہ اوراق میں تفصیل سے آئے گا۔

یونان کا مشہور فلسفی افلاطون جہاں عقلیت پرستوں اور مثالیت پسندوں کا امام سمجھا جاتا ہے وہاں سریت پسندوں اور اہلِ باطن کا مرشد بھی مانا گیا ہے۔اس کے فلسفے میں فیثاغورث کی باطنیت، الیاطی فلاسفہ کی عقلیت اور جدلیت اور سقراط کی اعلیٰ قدروں کی ازلیت کا لطیف امتزاج ہوا ہے۔اس کے امثال (Ideas) عالم حقیقی سے تعلق رکھتے ہیں۔عالم مادی سے ماوراء ہیں، ازلی و ابدی ہیں۔عالم مادی کی تمام اشیاء ان کے عکس ہیں۔ان امثال کا ادراک صرف عقل استدلالی سے ہی ممکن ہوسکتا ہے۔عالم

حواس غیر حقیقی ہے۔مادہ ناقص ہے۔

جب امثال مادے میں منعکس ہوتے ہیں تو وہ مسخ ہو جاتے ہیں۔یہیں سے افلاطون کی باطنیت کی ابتدا ہوتی ہے۔وہ فیثاغورث کی طرح کہتا ہے کہ ارواح عالم مادی سے آنے سے پہلے اپنے اپنے ستاروں میں مقیم تھیں۔ان پر مادی عالم کی کشش غالب آئی تو انہوں نے جسم کی قید قبول کر لی۔ارواح اس قید سے رہائی پا کر دوبارہ اپنے مسکن کو لوٹ جانے کے لئے مضطرب رہتی ہیں۔

افلاطون عارفیوں کی طرح نسخ ارواح کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ موت کے بعد نیک یا بد اعمال کی رعایت سے انسانی روح نئے قالب میں جاتی ہے۔مثلاً احمق کی روح مچھلی کے قالب میں جاتی ہے اور بدی کرنے والے کی روح عورت کا روپ دھار لیتی ہے۔افلاطون دو قسم کی روحوں کا ذکر کرتا ہے۔ایک موت کے بعد فنا ہو جاتی ہے دوسری باقی رہتی ہے۔

غار کی مشہور تمثیل میں اس نے یہ خیال پیش کیا ہے کہ عالم مادی یا سایوں کا عالم غیر حقیقی ہے اور نظر کا فریب ہے۔وہ کہتا ہے ایک غار ہے جس میں چند قیدی اس طرح جکڑے ہوئے بٹھائے گئے ہیں کہ وہ اپنے دائیں بائیں یا پیچھے کی طرف نہیں دیکھ سکتے۔ان کی پشت پر ایک راستہ ہے جس کے پیچھے آگ کا الاؤ روشن ہے۔اس راستے پر جو لوگ گزر رہے ہیں، غار میں بیٹھے ہوئے قیدی ان کے عکس اپنے سامنے کی دیوار پر دیکھ رہے ہیں۔ یہ قیدی صرف عکس ہی دیکھ سکتے ہیں اس لئے گزرنے والوں کی حقیقت سے ناواقف رہتے ہیں۔اس تمثیل سے افلاطون یہ بات واضح کرنا چاہتا ہے کہ مادی دنیا کے

رہنے والے صرف سائے یا عکس ہی دیکھنے پر قادر ہیں۔اس لئے امثال کی حقیقت سے واقف نہیں ہوسکتے۔یہ تمثیل ویدانتوں کے مایا کے تصور کی یاد دلاتی ہے۔

ایک مکالمے "ایراس" میں افلاطون نے عشق حقیقی کا وہ نظریہ پیش کیا ہے جس کے اثرات بعد کے مسیحی اور مسلمان صوفیوں پر بڑے گہرے ہوئے۔وہ کہتا ہے کہ روزِ ازل سے عشق کا تعلق حسنِ ازل سے رہا ہے۔جب کوئی شخص اس دنیا میں کسی حسین آدمی کو دیکھتا ہے تو معاً اس کے ذہن میں حسنِ ازل کی یاد تازہ ہوجاتی ہے کہ اس آدمی کا حسن، حسنِ ازل کا ہی عکس ہے۔اس یاد سے حسن کا مشاہدہ کرنے والے پر وجد و حال کی کیفیت طاری ہوجاتی ہے۔ارسطو نے عالمانہ رنگ میں یہی بات کہی ہے۔وہ کہتا ہے کہ کائنات کی تمام اشیاء محرک غیر متحرک کی طرف کھنچی چلی جاتی ہیں۔اس بے پناہ ہمہ گیر کشش وحرکت کے باعث کائنات کا کارخانہ قائم ہے۔

افلاطون کا عرفانی نظریہ سکونی ہے۔اس میں انسانی جدو جہد یا تگ و دو کے لئے کوئی گنجائش نہیں ہے۔جب امثال کو ازلی وابدی مان لیا جائے اور کائنات کی اشیاء کو ان کے بے جان عکس یا سائے کہا جائے تو عالم مادی یا سایوں کی دنیا کو سنوارنے یا بہتر بنانے کی تحریک کیسے ہوسکتی ہے؟ افلاطون کے خیال میں انسانی کوششوں کا مقصود محض یہ ہے کہ تفکر و تعمق یا وجد و حال کو بروئے کار لا کر روح کو جسم کے زنداں میں نجات دلائی جائے۔

فلپ، شاہِ مقدونیہ، نے یونانی ریاستوں کی متحدہ فوجوں کو شکست فاش دے کر یونان کی آزادی وخود مختاری کا خاتمہ کر دیا اور اس کے ساتھ یونانی فلسفے میں اجتہادِ فکر کا

بھی خاتمہ ہو گیا۔ رومیوں کے دورِ تسلط میں رواقیت کی اشاعت ہوئی جس کا بانی زینو تھا۔ رواقی فلاسفہ میں مارکس آریلیس، سنیکا اور ایپک ٹیٹس قابلِ ذکر ہیں۔

رواقیئین مادیت پسند تھے۔ ان کے خیال میں کوئی غیر مادی شے موجود نہیں ہو سکتی اور علم صرف حسیات کے واسطے سے ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ وہ خدا اور روح کو بھی مادی ہی تصور کرتے ہیں اور وحدتِ وجود کے قائل ہیں۔ وہ کائنات کو جسم اور خدا کو روح مانتے ہیں۔ خدا کو کائنات سے الگ اور کائنات کو خدا سے الگ تسلیم نہیں کرتے۔ کائنات کو خدا کہہ کر انہوں نے ہمہ اوست یا وحدتِ وجود کے جس نظریے کی اشاعت کی وہ بعد میں صوفیاء کی الٰہیات کا سنگ بنیاد ثابت ہوا۔ رواقیئین نے کائنات کو خدا کہہ کر فلسفے کو مذہب سے قریب تر کر دیا تھا۔

اسکندریہ کے نواشراقی فلسفی Plotinus یا فلاطینوس (عرب اسے افلاطونِ الٰہی یا فلاطن کہتے تھے) نے افلاطون کے اشراقی افکار و عقائد کی ترجمانی فیثا غورثی باطنیت کے رنگ میں کی جس سے نواشراقیت یا نوفلاطونیت کا مکتبِ فکر معرضِ وجود میں آیا۔ نواشراقیت کو عیسائیت کی روز افزوں مقبولیت اور اشاعت کے خلاف فلاسفۂ یونان کی آخری اضطراری کوشش کہا گیا ہے۔

فلاطینوس کے پیش رو فلو یہودی نے لوگس (لغوی معنی کلمہ، لفظ، نثر)، یا آفاقی ذہن، کو خدا اور کائنات کے درمیان ضروری واسطہ قرار دیا تھا جو کائنات کی تکوین اور نوعِ انسان کی تخلیق کا باعث ہوا۔ یہی تصور بعد میں عیسائی الٰہیات میں کلمہ یا جنابِ مسیح، اور ابن عربی کے افکار میں حقیقتِ محمدیہ کی صورت میں نمودار ہوا۔

بہر حال فلو یہودی استغراق اور مراقبے کی دعوت دیتا تھا اور فیثا غورثیوں کی طرح مادے کو شر کا مبداء خیال کرتا تھا۔ فلاطینوس کا دوسرا اہم پیش رو سکندر افرودیسی تھا جو 198ء تا 211ء ایتھنز میں فلسفہ کا درس دیتا رہا۔ سکندر افرودیسی نے ارسطو کے افکار کو مذہب کا جامہ پہنانے کی کوشش کرتے ہوئے عین العیون کو خدا کا نام دیا۔

فلاطینوس کی نو اشراقیت کی تدوین سے پہلے سریت اور باطنیت کے جو افکار وعقائد دنیائے علم میں رواج پا چکے تھے ان کی تلخیص درج ذیل ہے۔

1۔ انسان کی روح مادے کی قید میں گرفتار ہے۔ انسانی کوشش کا مقصد واحد یہ ہے کہ اسے اس زنداں سے نجات دلائی جائے۔ اس مقصد کے لئے ترکِ علائق، زاویہ نشینی، استغراق اور نفس کشی ضروری ہے۔

2۔ مادہ شر کا مبداء ہے اس لئے مادی دنیا سے گریز لازم ہے۔

3۔ زندگی دکھ ہے۔ اس دکھ کا باعث جنم چکر ہے جس میں انسان پیدا ہوتے ہی گرفتار ہو جاتا ہے۔

4۔ مادی عالم غیر حقیقی ہے، فریبِ ادراک ہے، عقل وخرد اس کی کنہ کو نہیں پا سکتی۔ اس کے ادراک کے لئے نورِ باطن یا اشراق کی ضرورت ہے۔ جو حالت سکر و وارفتگی میں میسر آتا ہے۔

5۔ کائنات کی تمام اشیاء حسنِ مطلق یا حسنِ ازل کی طرف حرکت کر رہی ہیں۔ عشق یہی حرکت یا کشش ہے۔ حسن جہاں کہیں بھی ہو حسنِ ازل کا پرتو ہے اور عشق کا متقاضی ہے۔

6۔ کائنات میں ہر کہیں آفاقی ذہن کارفرما ہے جو کائنات کے توافق کو برقرار رکھے ہوئے ہے۔ یہ آتشی یا مادی ہے۔

7۔ "وجود" یا "ایک" ہی حقیقتِ کبریٰ ہے۔اس کے علاوہ کچھ موجود نہیں ہے۔

8۔ کائنات ہی خدا ہے۔خدا اور کائنات ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں۔

نواشراقیت میں سریت، فیثاغورثیت، عارفیت اور افلاطون کے افکار کا امتزاج ہوا ہے۔فلاطینوس نے افلاطون کی عقلیت سے قطع نظر کر لی اور اس کے مکالموں قیدو جمہوریہ اور سمپوزیم سے فیثاغورثی باطنیت، کشف وشہود اور عشق کے نظریات اخذ کر کے نئے سرے سے ان کی ترجمانی کی۔

افلاطون نے کہا تھا کہ خِرَدِ محض یا حسنِ ازل یا ذاتِ احد (اس کے ہاں یہ سب مترادفات ہیں) کا ادراک عقلِ انسانی سے ممکن نہیں ہے۔حسنِ ازل اور کائنات کے درمیان چند ارواح بطور وسائل کے کام کرتی ہیں جن کی نمائندگی لوگس کرتا ہے۔یہی لوگس کائنات کے تمام مظاہر کا ماخذ ہے۔حسنِ ازل کائنات سے ماوراء ہے۔اس کا عرفان نورِ باطن یا اشراق ہی سے ممکن ہے۔

افلاطون کی طرح فلاطینوس بھی انسانی زندگی کا مقصد یہ سمجھتا ہے کہ روح علوی کو جسم اور مادے کی قید سے نجات دلائی جائے۔استغراق اور مراقبے کی حالت میں روح عالم مادی سے بے تعلق ہو جاتی ہے اور وجد و حال کے عالم میں ذاتِ احد سے واصل ہو جاتی ہے۔

فلاطینوس کا دعویٰ تھا کہ حالت سکر و نشاط میں وہ اپنی زندگی میں کئی بار اس

اتصال سے بہرہ ور رہوا تھا۔فلاطینوس روح کے مقابلے میں پیکر خاکی کو حقیر سمجھتا تھا۔ اس کا شاگرد فرفوریوس لکھتا ہے:

"اسے اس بات سے بھی شرم محسوس ہوتی تھی کہ اس کی روح جسد خاکی میں مقید ہے۔ ایک دن ایک دوست کسی مصور کو لے کر آیا کہ فلاطینوس کی تصویر کھچوائے۔فلاطینوس نے اسے منع کر دیا اور کہا تم جس شے کی تصویر کھینچنا چاہتے ہو (یعنی ظاہری جسم) وہ تو میرے وجود کا حقیر ترین پہلو ہے۔"

فلاطینوس نے فیثاغورثیوں اور افلاطون کے نظریات میں تجلی کے تصور سے نظم و ضبط پیدا کرنے کی کوشش کی۔ دنیائے فلسفہ میں اس تصور کو فلاطینوس کی دین سمجھا جاتا ہے۔فلاطینوس ذاتِ احد کو ذاتِ بحت (ذات محض) کہتا ہے۔ اس کے خیال میں ذاتِ بحت سے بتدریج عقل، روح، ارواحِ علوی و سفلی اور مادے کا اشراق ہوا ہے۔ انسانی روح مادے کی کثافت میں ملوث ہو جاتی ہے اور استغراق و تعمق کی مدد سے نجات پا کر عالم بالا کو لوٹ جاتی ہے۔اسے فصل و جذب یا تنزل وصعود کا نظریہ بھی کہا جاتا ہے(فصل یعنی جدا ہونا، جذب یعنی ضم ہونا، تنزل یعنی نیچے آنا، صعود یعنی اوپر جانا)۔

فلاطینوس کے خیال میں ذاتِ بحت سے پہلا اشراق عقل کا ہوا۔عقل سے روح کا اشراق ہوا اور پھر بتدریج مادہ صورت پذیر ہوا۔فلاطینوس کے استعارے کے پیشِ نظر ذاتِ بحت کے آفتاب سے جو کرنیں پھوٹتی ہیں وہ عقل، روح اور ارواح سفلی و علوی کو اپنی تابانی سے منور کرتی جاتی ہیں حتیٰ کہ تاریکی آجاتی ہے۔ یہی تاریکی مادہ

ہے۔ انسانی روح مادے کی آلائش سے آزاد ہو کر اصلی مبداء کو صعود کر جاتی ہے۔ یہ نو اشراقی نظریہ بعد کے فلاسفہ وجودیہ اور صوفیاء کے عقول یا تنزلات ستہ کی شکل میں بار بار سامنے آتا ہے۔

بعض مورخین فلسفہ کے خیال میں فلاطینوس ان بدھوں سے بھی مستفید ہوا تھا جو کثیر تعداد میں سکندریہ میں بود و باش رکھتے تھے۔ انہی کی تقلید میں فلاطینوس نے قربانیوں اور گوشت خوری سے منع کیا تھا۔ اس ضمن میں ایران کے ایک مدعی نبوت مانی کا ذکر بھی ضروری ہے جو بدھ مت کے عقائد سے متاثر ہوا تھا۔

مانی کے ظہور سے صدیوں پہلے بدھ مت کے مہایانا فرقے کی اشاعت افغانستان اور خراسان میں ہو چکی تھی۔ جہاں جا بجا بدھوں کے ستوپ اور چھتریاں قائم تھیں۔ بلخ بدھوں کا بہت بڑا مرکز تھا۔ یہاں کے معبد کے ایک مہا پجاری یا پرمک کی اولاد مسلمان ہو کر بعد میں برامکہ کے نام سے مشہور ہوئی تھی۔ ایران میں صدیوں سے بدھ مت اور مجوسیت کے درمیان تاثیر و تاثر کا سلسلہ قائم تھا۔

مانی نے ترک علائق اور تجرد گزینی بدھوں ہی سے مستعار لی تھی کہ مجوسیت میں اسے ممنوع سمجھا جاتا تھا۔ مانی فلاطینوس کا معاصر تھا۔ چنانچہ مانویت اور نو اشراقیت کی اشاعت دوش بدوش ہوئی۔ دونوں مادے کو شر کا ماخذ بتاتے تھے اور رہبانیت کی تلقین کرتے تھے۔

ان کی تعلیمات نے ابتدائی دور کے عیسائیوں کو روح کی گہرائیوں تک متاثر کیا تھا۔ یہ معلوم کر کے چنداں تعجب نہیں ہوتا کہ مسیحی رہبانیت کا آغاز مصر ہی سے ہوا۔

آگسٹائن ولی عیسائی ہونے سے پہلے مانوی رہ چکا تھا۔ وہ افلاطون کا ذکر والہانہ شیفتگی سے کرتا ہے۔ عیسائیت کی اشاعت کی ابتدائی صدیوں میں مصر، شام اور خراسان میں نواشراقیت، مانویت، مسیحی رہبانت اور سمنیت (بدھ مت) کے عقائد پر ہر کہیں بحث ومباحثہ کا بازار گرم تھا۔

دنیائے اسلام میں ان عقائد کی اشاعت اویسہ، خراسان اور گندی شاپور کے مدرسوں کے واسطے سے ہوئی جو عیسائیوں نے شام، ایران اور عراق میں قائم کر رکھے تھے۔ فلاطینوس اور فرفوریوس کی کتابیں اور ان کی شرحیں شامی زبان میں منتقل ہو چکی تھیں اور ان مدرسوں میں پڑھائی جاتی تھیں۔ ان کتابوں میں اافلاطون، ارسطو، اپمی ڈکلیس اور فیثاغورث کے افکار کی ترجمانی نو اشراقی رنگ میں کر کے ان کی تطبیق عیسائی عقائد سے کی جاتی تھی۔

مامون الرشید کے زمانے میں بیت الحکمت کے علماء نے ان کتابوں کے ترجمے عربی میں کئے جن سے مسلمانوں کے مذہبی عقائد میں ہلچل مچ گئی اور متکلمین نو اشراقی افکار کی مطابقت مذہب کے عقائد سے کرنے لگے۔ فیثاغورثی اور نو اشراقی افکار کی اشاعت کے باعث مذہب اسلام سیکڑوں فرقوں میں منقسم ہو گیا اور نسخ ارواح، سریان، امتزاج، تجسیم، حلول اور اوتار کے نو اشراقی آریائی افکار اسلامی تعلیمات میں نفوذ کر گئے۔ مسلمانوں کے فلسفے اور علم کلام کی طرح تصوف بھی انہی افکار کی اشاعت سے صورت پذیر ہوا تھا۔

تصوف کی الہیات وہی ہے جو اخوان الصفاء، الکندی، فارابی اور ابن سینا کے

نظریات میں دکھائی دیتی ہے۔فنا فی اللہ، فصل و جذب، تجلی، سریان وغیرہ کے نواشراقی افکار سب سے پہلے اخوان الصفاء نے مرتب کئے تھے۔انہی کی خوشہ چینی بعد کے اہلِ فکرونظر نے کی۔ڈی بوئر اپنی تالیف تاریخ فلسفہ اسلام میں لکھتے ہیں:

"اخوان الصفا نے بھی فنا فی اللہ کا نظریہ پیش کیا ہے۔روح مادے کی آلائش سے رہائی پا کر پاک ہو جاتی ہے اور اپنے مبدائے حقیقی میں دوبارہ جذب ہو جاتی ہے۔انسانی روح ترک علائق اور ریاضت شاقہ ہی سے عرفان نفس اور معرفت الٰہیہ حاصل کر سکتی ہے۔"

"اخوان الصفا نے حروف و اعداد کا فیثاغورثی تصور پیش کیا ہے۔ایک کا عدد ان کے خیال میں وجود کا ماخذ ہے۔وہ کہتے ہیں کہ اقلیدس اور ریاضی کا مطالعہ انسان کو حیات کی بندشوں سے نجات دلا کر اسے روحانیت سے آشنا کراتا ہے۔منطق کا تعلق بھی ریاضی سے ہے۔ان کے خیال میں خدا سے عالم مادی و روحانی کا صدور تجلی سے بتدریج ہوا ہے۔یہ مدارج اس طرح کے ہیں۔

خدا سے روح فعال، روح فعال سے روح منفعل یا روح عالم، اس سے مادہ عالم طبیعی، جسد مطلق اور عالم بروج کا بتدریج صدور ہوا۔عناصر عالم مادی اور جمادات، نباتات، حیوانات جو ان عناصر سے بنے ہیں ان سب میں ذاتِ خداوندی طاری و ساری ہے۔ان کے خیال میں روح انسانی، روح عالم سے نکلی ہے۔"

تنزلات ستہ یا عقول کا سریانی نظریہ الکندی، فارابی اور ابن سینا نے تفصیل سے پیش کیا ہے۔کندی کی عقول اسکندر افرودیسی کی تالیف "روح سے متعلق" کی

دوسری جلد سے ماخذ ہیں۔الکندی کہتا ہے کہ ذاتِ احد سے عقلِ فعال کا صدور ہوا۔عقلِ مستفاد یا عقلِ انسانی، عقلِ فعال سے صادر ہوئی۔فارابی عقولِ اربعہ کا ذکر کرتا ہے۔ عقلِ ہیولائی جس کی مدد سے انسان محسوسات سے معقولات کو اخذ کرتا ہے۔عقل بالفعل وہ فکری صلاحیت ہے جو اس قبول و اخذ میں معاون ہوتی ہے۔عقلِ فعال جو خارج یعنی خدا سے صادر ہوتی ہے، اور عقلِ مستفاد انسانی ذہانت ہے۔ہمہ اوست یا وحدتِ وجود کا نظریہ بھی اس سے مماثل ہے۔عقلِ فعال ذاتِ احد سے صادر ہوئی۔عقلِ فعال سے روحِ کُل، رُوحِ کُل سے روح اور روح سے مادے کا صدور ہوا۔اس طرح تمام مادی عالم میں خدا کی ذات طاری و ساری ہے۔

ابن رشد نے بعد میں کہا کہ عقلِ انسانی یا عقلِ منفعل جسمِ انسان میں مقیم و مشخص ہے۔موت کے بعد صرف عقلِ فعال باقی رہے گی۔عقلِ انفرادی جسم کی فناء کے ساتھ فناء ہو جائے گی۔اس طرح اس نے حیات بعد موت اور حشر اجساد سے انکار کیا ہے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول نے، جنہیں شیخ الاشراق کہا جاتا ہے، حکمت الاشراق میں نور کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ بھی سریانی ہے۔وہ کہتے ہیں کہ نورِ مطلق یا نورِ قاہرہ تمام کائنات میں نفوذ کیئے ہوئے ہے۔مادہ تاریکی ہے اور نورِ مطلق کا سایہ ہے۔شر مادے کی طرف میلان کا نام ہے۔

شیخ الاشراق افلاطون کو صاحبِ نعمات و انوار کہتے ہیں اور خدا کو نور الانوار واجب لذاتہ کہتے ہیں۔نور منقسم ہے دو حصوں میں: نور فی نفسہ لنفسہ (نور اپنی ذات کے لئے، جو نور محض ہے) اور نور فی نفسہ لغیرہ (نور اپنی ذات میں غیر کے لئے، جو عارض ہے)۔

انسان کے اندر جو انوار ہیں انہیں وہ الانوار المجردۃ المدبرۃ کہتے ہیں۔ان کے خیال میں تاریکی اور اس کے تمام مظاہر عیون کے سائے ہیں۔جمیع الحیات الظلمانیہ ظلال للحیات العاقلہ۔

ان کا ادعا یہ ہے کہ نظریۂ نور کا آغاز ایران کے فلاسفہ جاماسپ، فرشاوشتر اور بزرجمہر کے افکار سے ہوا۔حکمت الاشراق میں لکھتے ہیں:

"جو شعاع پہنچتی ہے نور الانوار سے نورِ اول کو، وہ کامل تر ہے بہ نسبت اس شعاع کے جو نورِ ثانی کو پہنچتی ہے۔ثابت ہوا کہ پہلا حاصل نور الانوار سے ایک ہے اور وہ نور قریب تر ہے نور الانوار سے، اور عظیم ہے۔حکیمِ فاضل زردشت کا یہ مزعوم ہے کہ اول جو چیز خلق ہوئی موجودات سے وہ بہمن ہے، پھر اردی بہشت، پھر شہریور، پھر اسفندادند، پھر خورداد ہے، پھر امرداد ہے۔اور ایک دوسرے سے پیدا کئے گئے، جیسے چراغ سے چراغ بغیر اس کے کہ کچھ اول سے کم ہو جائے۔اور زردشت نے ان انوار کو دیکھا اور ان سے علومِ حقیقی کا استفادہ کیا۔"

ظاہراً شیخِ اشراق کے اس نظریئے میں فلاطینوس کا نظریۂ تجلی اور زردشت کی نور اور ظلمت کی دوئی ممزوج ہوگئی ہے۔فلاطینوس کی ذاتِ بحت ان کے ہاں نور الانوار بن گئی ہے، جس سے بتدریج انوار کا صدور ہو رہا ہے۔ یہ خیال کہ پہلا حاصل نور الانوار سے ایک ہے، ابن سینا سے ماخوذ ہے۔جو کہتا ہے کہ خدا واحد بالذات ہے اور جو

چیز واحد بالذات ہو اس سے بالذات صرف ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے۔ چنانچہ خدا سے عقلِ اول کا صدور ہوا۔ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد۔

صوفیاء نے تنزلات ستہ کا جو تصور پیش کیا ہے اس میں فلاطینوس کے نظریہ تجلی و صدور کی جھلک صاف صاف دکھائی دیتی ہے۔ میر ولی الدین لکھتے ہیں:

"نزول کے بے شمار منازل ہیں لیکن کلی اعتبار سے ان کا چھ میں حصر کیا جا سکتا ہے۔ انہیں صوفیاء تنزلاتِ ستہ کہتے ہیں۔ ان میں پہلے تین میں احدیت، وحدیت، وحدانیت، مراتبِ الٰہیہ ہیں۔ باقی تین مراتب کونیہ ہیں، روح، مثال، جسم۔ ان سب کے بعد انسان کا درجہ ہے یعنی احدیت، وحدیت، واحدیت، روح، مثال، جسم اور انسان۔ ان میں احدیت خدا کی ذاتِ محض ہے۔"

فلاطینوس کے نظریہ صدور کی اس متصوفانہ ترجمانی کا آغاز قشیری سے ہوا تھا۔ عشق کا نو اشراقی تصور ہمیں فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق وغیرہ کے ہاں واضح صورت میں دکھائی دیتا ہے۔

فارابی کہتا ہے کہ خدا خود عشق ہے اور تکوین عالم کا سبب بھی عشق ہے جس کے سبب اجرام سماوی ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ عشق کی مدد ہی سے انسان معرفتِ الٰہیہ حاصل کرتا ہے اور اپنے روحانی کمال کو پہنچتا ہے۔

ابن سینا نے حصولِ کمال کی کوشش کو عشق کا نام دیا ہے۔ افلاطون کی طرح وہ کہتا ہے کہ کائنات حسنِ ازل کی طرف بے پناہ کشش محسوس کر رہی ہے۔ یہی کشش عشق ہے۔

کائنات کی اشیاء اس کشش کے باعث حسنِ ازل کی طرف حرکت کر رہی ہیں اور بتدریج کمال کو پہنچ رہی ہیں۔ یہ کشش جمادات سے شروع ہو کر نباتات، حیوانات اور انسان کو بتدریج اعلیٰ ترین مقامات کی طرف لے جاتی ہے۔ ابن سینا نے کہا ہے کہ حقیقتِ مطلق حسنِ ازل ہے جو عالم ظواہر میں اپنے حسن و جمال کی تجلیاں دیکھ رہی ہے۔

شیخ الاشراق کہتے ہیں کہ نیچے کے ہر نور کو اپنے سے بلند تر نور کا عشق ہے۔ یہ عشق ان انوار کو نورالانوار، یعنی خدا، تک لے جاتا ہے۔ خدا حسنِ کامل ہے، اس لئے وہ اپنے ہی عشق میں محو ہے۔ وہ خود ہی عاشق ہے اور خود ہی اپنا معشوق بھی ہے۔

افلاطون کی طرح صوفیاء بھی خدا کو حسنِ ازل مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حسن اپنے اظہار پر مجبور ہوتا ہے اور عشق کا طالب ہوتا ہے۔ یہی اظہارِ حسن کی تمنا کائنات کی تخلیق کا باعث ہوئی۔ صوفیاء حسنِ مطلق یا حُسنِ ازل کو جمال کہتے ہیں اور دوسری ہر قسم کی ظاہری خوبصورتی کو حسن کا نام دیتے ہیں۔ عشقِ مجازی کا آغاز ظاہری انفرادی حسن سے ہوتا ہے۔ اس سے اگلا مرحلہ عشقِ حقیقی کا ہے، جس میں حُسنِ ازل کی تجلیات کا ورود ہونے لگتا ہے۔

صوفیاء نے نواشراقی افکار کی عملی تعبیر کی کوشش کی۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، نواشراقیت کا آغاز مصر سے ہوا تھا جو مسیحی رہبانیت کا مرکز بن گیا۔ خراسان صدیوں سے بدھ مت کا گڑھ تھا چنانچہ مسلمانوں میں اہلِ عرفان کا ظہور مصر سے ہوا اور زہاد خراسان میں نمودار ہوئے۔

815ء میں اسکندریہ میں صوفیاء کی ایک جماعت دکھائی دینے لگی جن کے رئیس عبدالرحمٰن صوفی تھے۔ ذوالنون مصری (متوفیٰ 861ء) نے سب سے پہلے معرفت کا تصور

مسلمانوں کے تصوف میں داخل کیا۔ انہوں نے اور رابعہ بصری نے اپنے اشعار میں پر جوش عشق حقیقی کا اظہار کیا ہے۔ ابوسعید الخزاز البغدادی (متوفیٰ 890ء)، ذوالنون مصری کے مرید تھے۔ انہوں نے فنافی اللہ کا جو نظریہ پیش کیا وہ واضح طور پر قدیم عارفیوں اور نواشراقیوں سے ماخوذ ہے۔ مصری کی یہ روایت بغداد اور بصرہ میں بڑی مقبول ہوئی۔

خراسان کے مکتب تصوف کا آغاز ابراہیم بن ادھم سے ہوا۔ اس مسلک کی اشاعت میں ان کے مرید شفیق بلخی (متوفیٰ 810ء) پیش پیش تھے۔ مکتب خراسان کے صوفیاء نے جس زاویہ نشینی، ذکر و فکر اور تجرد گزینی کی تبلیغ کی وہ صدیوں سے خراسان کے بدھوں کے توسط سے رواج پا چکی تھی۔ مسلمانوں کے تصوف میں ان دونوں روایتوں کا امتزاج عمل میں آیا ہے۔

فضیل بن عیاض (متوفیٰ 883ء) مرو کے رہنے والے تھے۔ ان کا ارشاد ہے:

"مجھے خدا سے عشق ہے اس لئے میں اس کی عبادت کرتا ہوں۔"

احمد بن خضرویہ بلخ کے باشندے تھے۔ کہتے ہیں:

"اپنی روح کو فنا کرو تا کہ وہ زندگی کو پالے۔"

ابوالحسن نوری خراسانی (متوفیٰ 907ء) فرماتے ہیں:

"تصوف ہے ہی دنیا سے دشمنی اور خدا سے دوستی۔"

یحییٰ بن معاذ بلخی کا قول ہے:

"زاہد اس جہان کے لذات کو ترک کر دیتا ہے۔ صوفی آخرت کے لذات کو بھی خیر آباد کہہ دیتا ہے۔"

بایزید بسطامی خراسانی فرماتے ہیں:

"میرے جبے کے نیچے خدا ہے۔ میں ہی ساقی ہوں، میں ہی پیالہ ہوں، میں ہی مے خوار ہوں۔"

اور "میں خدا کی طرف گیا۔ میرے اندرون سے آواز آئی، او تم میں۔"

سبحانی ما اعظم شانی

"میں پاک ہوں، میری شان کس قدر عظیم ہے۔"

جنید نہاوندی کا ارشاد ہے:

"تیس برس تک خدا جنید کی زبان سے بولتا رہا اور کسی کو خبر نہ ہوئی۔"

"صوفی ظاہر میں انسان ہے باطن میں خدا ہے۔"

ابوبکر شبلی خراسانی کہتے ہیں:

"تصوف حواس پر قابو پانے اور حبس دم کا نام ہے۔"

"صوفی دنیا میں ایسے رہے جیسے وہ پیدا ہی نہیں ہوا۔"

ان کے خیال میں جہنم اللہ تعالیٰ کا فراق ہے اور جنت اس کے دیدار کا نام ہے۔ مشہور صوفی شاعر جلال الدین رومی کہتے ہیں:

با مریداں آں فقیر محتشم!!

بایزید آمد کہ نک یزداں منم

گفت مستانہ عیاں آں ذوفنون

لا الہ الا انا ھا فاعبدون

ترجمہ: "وہ پرشوکت فقیر بایزید اپنے مریدوں کے سامنے آئے اور بولے: دیکھو میں خدا ہوں۔ اس باکمال نے مستانہ وار کہا: کوئی معبود نہیں مگر میں۔ پس میری عبادت کرو۔"

رومی تنزل وصعود اور فنافی اللہ کا نظریہ ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

صد هزاران حشر دیدی اے عنود
تاکنون هر لحظه از بدو وجود
از جمادی بے خبر سوئے نما
وزنمائے سوئے حیات و ابتلا
باز سوئے عقل و تغیرات خویش
باز سوئے خارج این پنج و شش
تالب بحر ایں نشان پایماست
پس نشان پا درون بحر لاست

ترجمہ: "اے سرکش تو نے اپنے آغاز و پیدائش سے اب تک لاکھوں حشر دیکھے ہیں۔ تو جمادات سے نما کی طرف آیا۔ نما سے حیواناتی زندگی اور پھر انسانی آزمائش میں پڑا۔ پھر عقل وتمیز کی طرف۔ اس کے بعد حواس خمسہ اور جہات ستہ سے نکل کر مقام حقیقت پر فائز ہوا۔ ان وجودی تغیرات کے نشاناتِ پا کنارِ دریا تک ہیں۔ اور ذاتِ باری تعالیٰ کے سمندر میں داخل ہو کر یہ نشانِ پا معدوم ہو گئے۔"

فلاطینوس کی عقل اور روح کا جنہیں بعد میں عقلِ اول، عقلِ فعال، روحِ عالم، عقلِ کُل، نفسِ کُل کے نام دیئے گئے، ان الفاظ میں ذکر کرتے ہیں۔

عقلِ کُل و نفسِ کُل مرد خداست
عرش و کرسی رامدان از وی جداست
عقلِ جزوی عقل را بد نام کرد
کام دنیا اوئے را نا کام کرد

روحِ انسانی مادی علائق کی اسیر ہو کر اپنے اصل مبداء کو بھول جاتی ہے۔

سالہا ہم صحبتی و ہمدمی
با عناصر داشت جسم آدمی
روح او خود از نفوس و از عقول
روح اصل خویش را کردہ نقول
از نفوس و از عقول با صفا
نامہ می آید بجان کاے باوفا
یارگان پنج روزہ یافتی
روز یاران کہن بر تافتی

ترجمہ: ”آدمی کا جسم برسوں عناصر کے ساتھ صحبت و رفاقت رکھتا ہے۔ اس کی روح خود عالم نفوس و عقول سے ہے مگر اپنے اصل سے اعراض کئے ہوئے ہے۔ ان پاک نفوس اور عقول کی طرف سے روح کی

طرف نامہ و پیام آتا ہے کہ اے بے وفا تو نے دنیا میں پانچ دن کے
یار پا لئے ہیں۔ان میں مل کر پرانے یاروں سے رخ پھیر لیا ہے۔"
تمام حسن و جمال محبوبِ ازلی کے حسن ہی کا عکس ہے۔

خوب رویاں آئینہ خوبی او
عشق ایشان عکس مطلوبی او
هم باصل خود رود این خدوخال
دائما در آب کے ماند خیال
جمله تصویر است عکس آبِ جوست
چون بمالی چشم خود خود جمله اوست

ترجمہ: "تمام حسین اس کے حسن کے آئینے ہیں۔ان کی معشوقی، اس کی مطلوبی کا عکس ہے۔ یہ عکس ہیں، وہ اصل ہے۔ یہ سب خدو خال اپنے اصل کی طرف چلے جاتے ہیں۔ہمیشہ پانی میں عکس کب رہتا ہے۔ یہ مظاہر کی سب صورتیں آبِ جو کے عکس ہیں۔اگر تم اپنی آنکھ ملو تو معلوم ہو کہ سب وہی خود ہے۔"

رومی کے علاوہ عراقی، سنائی، عطار اور جامی نے بھی فصل و جذب اور ہمہ اوست کے ان نو اشراقی افکار کو شاعری کے روپ میں پیش کیا ہے۔

حسین بن منصور حلاج (858ء تا 922ء) نے حلول یا اوتار کا نظریہ تصوف میں شامل کیا۔کتاب الطواسین میں وہ ناسوت، ملکوت، جبروت، لاہوت اور ہاہوت کے

عوالم کا ذکر کرتے ہیں۔ ناسوت تاریکی کا عالم ہے جس میں انسان بستے ہیں۔ ملکوت فرشتوں کا مسکن ہے۔ جبروت میں نورِ جلال جلوہ فگن ہے۔ لاہوت نورِ جمال کی منزل ہے اور ہاہوت خاص حق کا مقام ہے۔ حلاج کہتے ہیں کہ ھوھو (روحِ یزدانی جو جناب رسالت مآبؐ میں ظاہر ہوئی) تکوین عالم اور تخلیق آدمؑ سے پہلے موجود تھی۔ منصور کے اشعار میں سریان اور حلول کے مضامین ملتے ہیں۔ کہتے ہیں:

سبحان من اظهر ناسوته
سوسنا لا هوته الثاقب
ثم بدانی خلعة ظاهراً
فی صورة الاكل والشارب
حتی تعد عانیه خلقه
كلخطة الحاجب بالحاجب

ترجمہ: "کیا پاک وہ ذات جس نے ناسوت میں اپنے چمکتے ہوئے لاہوت کو ظاہر کیا۔ پھر اپنی مخلوق میں کھانے پینے والوں کی شکل میں ظاہر ہو گیا۔ یہاں تک کہ اس کی مخلوق نے صاف صاف اس کا معائنہ کیا۔"

ایک شعر میں کہا ہے:

بینی و بینك انی الیازعنی
فارفع بلطفك انی من البین

ترجمہ: "میرے اور تیرے درمیان 'مَیں' حائل ہو کر جھگڑ رہا ہے۔
اپنے لطف و کرم سے اس مَیں کو درمیان سے نکال دے۔"

آخر "میں" کا پردہ اٹھ گیا۔ حلاج نے "انا الحق" کا نعرہ بلند کیا اور سولی پر گاڑ دیئے گئے۔

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے اپنی مشہور کتاب "فصوص الحکم" میں وحدت الوجود یا ہمہ اوست کو نہایت شرح و بسط سے پیش کیا ہے۔ وہ منطقی استدلال کے ساتھ کشف و اشراق کو بھی بروئے کار لاتے ہیں۔ اپنی قطبیت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"جب اللہ تعالیٰ نے آدمؑ سے لے کر محمدؐ تک تمام انبیاء اور رسل کے ذوات مجھے دکھا دیئے تو میں ایک مقام و مشہد میں قائم کیا گیا تھا۔ یہ واقعہ شہر قرطبہ میں 586 ہجری میں ہوا۔ اس جماعتِ انبیاء میں سے کسی نے مجھ سے گفتگو نہیں کی مگر ہودؑ نے، ہودؑ نے تمام انبیاء کے جمع ہونے کی وجہ بیان کی کہ شیخ ابن العربی کو قطبیت کی مبارک باد دیں"۔ (فصوص الحکم، فص ہودیہ)۔

اسی طرح ایک مکاشفے کا بیان یوں کرتے ہیں کہ میں نے حالت کشف میں دیکھا کہ کتاب فصوص الحکم رسولِ خداؐ نے مجھے دی اور اسے ظاہر کرنے کی اجازت بھی مرحمت فرمائی۔

برسبیل تذکرہ شیخ احمد سرہندی نے شیخِ اکبر کے ہمہ اوست کی تردید کی تو انہوں نے بھی یہ دعویٰ کیا کہ حالت کشف میں اُن پر یہ حقیقت القا ہوئی تھی کہ ہمہ اوست غلط نظریہ

ہے۔اس بات کا فیصلہ کون کرسکتا ہے کہ دونوں بزرگوں میں سے کس کا کشف صحیح تھا؟

بہر حال شیخ اکبر کے نظریہ وحدت الوجود کا حاصل یہ ہے کہ موجود بالذات خدا کے سوا کوئی نہیں۔سب ماسواء اللہ موجود بالعرض ہیں۔وہ کہتے ہیں کہ صفات ذات کی عین ہیں۔کائنات صفات کی تجلی ہے۔اس لئے کائنات بھی عین ذات ہے۔آسان زبان میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ کائنات سے علیحدہ خدا کا وجود نہیں ہے۔ابن عربی رب اور بندے کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں سمجھتے۔فتوحاتِ مکہ کے ابتدائی اشعار میں فرماتے ہیں:

الرب حق والعبد حق
یاليت شعر من المكلف
ان قلت عبد فذاك ربا
او قلت رب انی یکلف

ترجمہ: "رب بھی خدا ہے اور بندہ بھی خدا ہے۔پھر مکلف کون رہا؟ کوئی بھی نہیں۔اگر تم کہتے ہو عبد تو وہی رب بھی ہے۔جسے تم رب کہتے ہو وہ مکلف کیسے ہوگا؟"

اس عقیدے کی رو سے تکالیفِ شرعی ساقط ہو جاتی ہیں۔ابن عربی نے علمائے ظاہر کے خوف سے جابجا مذہبی زبان میں اپنے عقائد کو پیش کیا ہے اور ان کی تشریح میں قرآنی آیات بھی لکھ گئے ہیں۔لیکن ان کے اصل عقائد چھپے نہ رہ سکے اور علماء نے سخت گرفت کی۔ابن تیمیہ نے وحدتِ وجود کو صریح کفر و زندقہ قرار دیا۔اس موضوع پر

انہوں نے ایک رسالہ تالیف کیا جس کا نام "حقیقتِ مذہب الاتحادیین" ہے۔ اس میں صاف صاف لکھتے ہیں کہ ابن عربی کا نظریہ وحدت الوجود کفر ہے اور ابن عربی کا یہ کہنا کہ وجود عین وجود خالق ہے اور وجود عین اعتبار سے واحد ہے کھلا ہوا الحاد ہے۔

ابن عربی نے وہ نتائج قبول کر لئے جو ان کی سریانی الٰہیات سے متبادر ہوتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کائنات کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام ہوگا۔ وہ عدم سے وجود میں آنے کے قائل نہیں ہیں۔ وہ زندگی کو فریب ادراک مانتے ہیں اور ایسے شخصی خدا کے قائل نہیں ہیں جو عالم مادی سے علیحدہ موجود ہو اور اس کی تنظیم کر رہا ہو۔ وہ لاالہ الااللہ کی بجائے لاموجود الااللہ کہتے ہیں۔

شیخِ اکبر نے نو اشراقیوں کا صدور یا تجلی کا نظریہ پیش نہیں کیا۔ لیکن ان کے اعیانِ ثابتہ افلاطون کے امثال ہی کی بدلی ہوئی صورتیں ہیں۔ ابن عربی کے خیال میں اعیانِ ثابتہ حقیقتِ مطلق اور عالم ظواہر کے درمیان ضروری واسطے ہیں جنہیں وہ مفاتیح الغیب بھی کہتے ہیں۔

شیخِ اکبر نے حقیقتِ محمدیہؐ کے تصور کی شکل میں فلاسفہ یونان کا لوگس کا مشہور و معروف نظریہ پیش کیا ہے۔ یاد رہے کہ ان کی حقیقتِ محمدیہؐ جناب رسالت مآبؐ کی شخصیت نہیں ہے بلکہ یزدانی قوت ہے جو تکوین عالم اور تخلیق آدمؑ کا باعث ہوئی ہے۔ اور حلاج کے ھوھو سے ملتی جلتی ہے۔

ابن عربی کے روحانی شاگرد مولانا روم جناب رسالت مآبؐ کی زبانی فرماتے ہیں:

نقش تن را نا فتاد از بام طشت
پیش چشمم کل آت آت گشت
بنگرم در غوره می بینم عیاں
بنگرم در نیست شے بینم عیاں
بنگرم سر عالمی بینم نہاں
آدم و حوا نرستہ از جہاں
من شما را وقت ذرات الست
دیدہ ام پابستہ و منکوس واست
از حدوث آسمان بے عمد
آنچہ دانستہ بدم افزون نشد
من شما را سرنگوں مے دیدہ ام
پیش ازان کز آب و گل بالیدہ ام

ترجمہ: "انسانی وجود کی صورت ابھی ظاہر نہیں ہوئی تھی کہ میری آنکھ کے سامنے ہر وجود میں آنے والی شے موجود ہوگئی۔ کچے انگوروں پر نظر کرتا ہوں تو ان کے اندر صاف طور سے شراب دیکھ لیتا ہوں۔ میں معدوم کے اندر نگاہ ڈالتا ہوں تو شے کو صاف موجود پاتا ہوں۔ میں بعید کی بات پر نگاہ ڈالتا ہوں اور اس وقت ایک مخفی عالم کو دیکھ رہا ہوں جب کہ آدمؑ اور حواؑ جہان میں پیدا بھی نہ ہوئے تھے۔ میں نے تم

کو الست کے دن یعنی یوم میثاق میں ذرات کی سی مخلوق ہونے کے وقت سے قیدی اور سرنگوں اور مغلوب دیکھا ہے۔ جو کچھ مجھے مخلوقات کے ظہور سے پہلے معلوم ہو چکا تھا۔ اس بے ستون آسمان کے پیدا ہونے سے اس میں کسی قسم کا اضافہ نہیں ہوا۔ جو کچھ اب موجود ہے وہی مجھے پہلے سے معلوم تھا۔ قبل اس کے کہ میں آب وگل سے پیدا ہوا میں نے تم کو قید میں سرنگوں دیکھا۔"

ایک اور جگہ جناب رسالت مآبؐ ہی کی زبانی فرماتے ہیں:

گر بصورت من ز آدم زادہ ام

من زمعنی جد جد افتادہ ام

کز برائے من بدش سجدہ ملک

وز پے من رفت بر ہفتم فلک

پس زمن زائید در معنی پدر

پس زمیوہ زاد در معنی شجر

اول فکر آخر آمد در عمل

خاصہ فکرے کاں بود وصف ازل

ترجمہ: "اگرچہ بظاہر میں آدمؑ سے پیدا ہوں لیکن حقیقت میں دادے کا دادا ہوں کیوں کہ میرے لئے ہی ان کو فرشتوں نے سجدہ کیا اور میرے لئے ہی وہ ساتویں آسمان پر گئے۔ پس حقیقت میں

باپ مجھ سے پیدا ہوا۔ پس حقیقت میں درخت میوے سے پیدا ہوا۔ تجو تیر میں آنے والی چیز وجود میں پیچھے آتی ہے۔ خصوصاً وہ چیز جو ازل صفت ہو۔"

ابن عربی کی حقیقتِ محمدیہ، جو ازلی و ابدی قوتِ یزدانی ہے، مولانا روم کے افکار میں شخصیت کی صورت میں نمودار ہوگئی ہے۔ ابن عربی نے حقیقتِ محمدیہ کو حقیقتِ الحقائق، عقلِ اول، العرش، قلم الاعلیٰ، انسانِ کامل، اصول العالم، آدمِ حقیقی، البرزخ، اکھیو لا اور قطب الاقطاب کے نام بھی دیتے ہیں۔ ان کے عقیدے کے مطابق حقیقتِ محمدیہ کائنات کو برقرار رکھے ہوئے ہے اور اللہ تعالیٰ کی تخلیق کی قوت بھی یہی ہے۔ **الحق المخلوق به۔**

عیسائیوں نے جناب عیسیٰ ابن مریمؑ کو کلمہ (لوگس کا لغوی معنی کلمہ ہی ہے) کہا اور انہیں الوہیت کا جامہ پہنا دیا۔ ابن عربی نے حقیقتِ محمدیہ کی صورت میں لوگس کا تصور پیش کیا۔ بعد میں الجیلی کے انسانِ کامل اور مجددیہ کے قیم (جو کائنات کو قائم رکھے ہوئے ہے) کی صورت میں یہ تصور قائم و برقرار رہا۔

ابن عربی پر کفر کے فتوے لگائے گئے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ ابلیس اور فرعون کو اپنے استاد مانتے تھے۔ ان کے خیال میں ابلیس کی نافرمانی فی الاصل خدا کی فرماں داری تھی کہ اس نے غیر اللہ کے سامنے جھکنے سے انکار کر دیا تھا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ فرعون نجات پائے گا۔

وہ جنت اور دوزخ کے معروف عقیدے کے بھی قائل نہیں ہیں اور کہتے ہیں

کہ جنت سے مراد یہ ہے کہ جس میں تمام کثرت چھپ جائے گی۔ اسی طرح وہ وحی اور الہام کو تخیل کی کارفرمائی سمجھتے ہیں اور افلاطون کے خیرِ محض، فلاطینوس کی ذاتِ بحت اور اسلام کے اللہ کو مترادفات مانتے ہیں۔ فلاسفہ یونان کی حقیقتِ کبریٰ کو انہوں نے الوجود المطلق اور الوجود الکلی کے نام دیئے ہیں۔

ابن عربی تصوف وعرفان کے سب سے بڑے مفکر اور محقق تھے۔ ان کی تعلیمات کے اثرات ہمہ گیر اور دوررس ہوئے۔ صدرالدین قونوی، عراقی، ابن الفارض، عبدالکریم الجیلی اور مولانا روم نے وحدت الوجود کی تبلغ بڑے جوش وخروش سے کی اور دنیائے تصوف میں اس نظریئے کو بے پناہ رواج وقبول حاصل ہوا۔

غزالی نے تصوف کو شریعت میں ممزوج کر دیا۔ جس سے اہلِ ظاہر نے بھی اس کی مخالفت ترک کر دی۔ بارہویں صدی عیسوی میں صوفیہ کے معروف حلقے قادریہ، سہروردیہ، مولویہ، چشتیہ، نقشبندیہ وغیرہ قائم ہو گئے۔ فارسی کے شعراء نے عشقِ مجازی کے پیرائے میں عشق حقیقی کا ذکر اس لطافت اور ندرت سے کیا کہ تصوف کے افکار نے عوام کو بھی اپنی گرفت میں لے لیا۔ چودھویں صدی میں تصوف ہر کہیں رائج ہو گیا۔

سریان واتحاد کی دوسری معروف روایت ہندوستان سے شروع ہوئی تھی۔ یہ روایت پریشان افکار کی صورت میں اپنشدوں میں موجود تھی۔ بعد میں ویدانتوں نے اسے نظامِ فکر بنا دیا۔ چھاندوگیہ اپنشد میں ہے:

"یہ تمام کائنات بالجوہر وہ ہے، وہ صداقت ہے، وہ آتما ہے اور وہ تو ہے۔"

اپنشدوں کی تعلیمات کا حاصل یہ ہے کہ برہمن (روح کائنات) اور آتما (انسانی

روح) واحد الاصل ہیں۔ برہمن سے کائنات کے صدور کو فلاطینوس کی طرح استعاروں کی صورت میں واضح کیا گیا ہے۔ کائنات برہمن سے اس طرح صادر ہوئی جیسے مکڑی سے جالا یا سورج سے شعاعیں صادر ہوتی ہیں۔ لفظ برہمن برہ سے مشتق ہے جس کا معنیٰ ہے پھیلنا، نشو ونما پانا۔ گویا وہ حقیقتِ کبریٰ جو پھیلتی ہے وہ ہر کہیں محیط ہے۔

آتما کا لغوی معنی جیسا کہ رگ وید میں آیا ہے، ہوا کے جھونکے پھیلنے یا سانس لینے کا ہے۔ اس طرح برہمن اور آتما نوعی لحاظ سے ایک ہی وجود کے دو پہلو ہیں۔ آتما برہمن ہے برہمن آتما ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ آتما موضوع اور برہمن معروض ہے۔ مایا یا اوڈیا (جہالت) کا تصور اپنشدوں میں جا بجا ملتا ہے۔ چھاندوگیہ اپنشد کے باب پنجم میں عالم کثرت کو غیر حقیقی قرار دیا گیا ہے۔ شویتاشوتر اپنشد میں پہلے پہل اس خیال کا اظہار کیا گیا ہے کہ مادی دنیا فریبِ نگاہ ہے جسے برہمن نے مداری کے کھیل کی طرح ہماری نظروں کے سامنے کھڑا کر دیا ہے۔

یاد رہے کہ اپنشدوں کا برہمن ہندومت کے شخصی خدا ایشور سے مختلف ہے۔ جیسے فلاطینوس کی ذاتِ بحت عیسائیوں کے خدا سے یا ابن عربی کا وجودِ مطلق مسلمانوں کے شخصی خدا سے مختلف ہے۔ اسے نرگن نرا کار (بے چون و بے چگوں) اور انتریامی (کائنات میں طاری و ساری) کہا گیا ہے۔ اس کی تعریف ممکن نہیں ہے۔ کوئی اس کی ماہیت کے متعلق سوال پوچھے تو جواب ہوگا نیتی نیتی (وہ یہ نہیں، وہ یہ بھی نہیں)۔ اپنشدوں کی تعلیم کی رو سے ہر انسان کا فرض ہے کہ وہ جیوا آتما (انفرادی روح) کا انکشاف کرے (معرفت نفس حاصل کرے) اور پھر اسے اپنے اصل ماخذ برہمن میں فنا کر دے۔

ویدانت سوتر میں اپنشدوں کی تعلیمات مرتب و مدون صورت میں پیش کی گئی ہیں۔ ویدانت کو برہما میمانسا (برہمن سے متعلق تحقیق)، ادویت داد (احدیت کا نظریہ)، برہم سوتر (برہم یا برہمن کا نظریہ) بھی کہا جاتا ہے۔ اور ویدانت سوتر کو ویاس جی اور باوارائن سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کی ترجمانی شنکر اور رامانج نے اپنے اپنے نقطہ نظر سے کی ہے۔ شنکر کی ترجمانی سریانی اتحادی ہے اور رامانج کی ترجمانی میں وحدانیت کا رنگ پایا جاتا ہے۔

ویدانت سوتر کے چار باب ہیں جن میں برہم ودیا (برہمن کی معرفت کا علم) کے حصول کے طریقے بتائے گئے ہیں۔ اس کی رو سے برہمن تمام کائنات میں طاری وساری ہے۔ وہ عالم کی مادی علت بھی ہے اور فاعلی بھی۔ کائنات برہمن اور برہمن کائنات ہے۔ کائنات برہمن سے ایسے پیدا ہوئی جیسے آگ سے حرارت پیدا ہوتی ہے۔ تکوین عالم خود برہمن کی اپنی ذات کے اندرون سے ہوئی، جیسے حرارت آگ کے اندرون سے پیدا ہوتی ہے۔ ظاہری عالم مایا ہے، فریب ادراک ہے۔ نمود بے بود ہے، سراب ہے۔

ترشنا (پیاس، خواہش) کے تحت روح سمجھتی ہے کہ وہ اس کا ادراک کرسکتی ہے۔ لیکن یہ اوڈیا (جہالت) کا نتیجہ ہے۔ حقیقت معلوم ہونے پر فریب ادراک رفع ہو جاتا ہے۔ حسیات غلط فہمیوں کا باعث ہوتی ہیں اا ور رسی کو سانپ سمجھ لیتی ہیں۔

شنکر گووند کا شاگرد تھا۔ اس کی ادویتا (دو نہ ہونا) یا احدیت (Monism) منطقی استدلال پر مبنی ہے۔ شنکر نے مایا کے تصور کو ویدانت کا اصل اصول قرار دیا اور کہا کہ اوڈیا کے باعث آتما سنسار چکر میں پھنس جاتی ہے اور دکھ بھوگتی ہے۔ اوڈیا کو دور

کرنے سے وہ دکھ سے نجات پا لیتی ہے۔اس کے خیال میں وہی شخص نجات (موکش) پر قادر ہو سکتا ہے جو برہمن اور آتما کی وحدت نوعی کا عرفان حاصل کر لیتا ہے۔انفرادیت کرم (عمل) کا ثمرہ ہے اور کرم اوڈیا (جہالت) کا حاصل ہے۔ظواہر عالم ہمارے فریب حواس کی تخلیق ہیں۔موکش آتما کو برہمن سے متحد کرنے ہی سے ممکن ہو سکتی ہے۔ اس مقصد کے لئے ترک علائق، زاویہ نشینی اور رہبانیت ضروری ہے اور عقلی استدلال کی بجائے دھیان (مراقبہ) زیادہ مفید مطلب ثابت ہوتا ہے۔جس شخص پر یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ تمت توم اسی (تو وہ ہے) وہ جان لیتا ہے کہ اہم برہم اسی (میں خدا ہوں) اور اسے تمکین (شانتی) میسر آجاتی ہے۔یہ ادویتم یا کامل احدیث ہے۔

ہندوستان کے صوفیہ پر ویدانت کے گہرے اثرات ہوئے۔ہندوستان میں سب سے زیادہ مقبولیت صوفیۂ چشتیہ کی تعلمایت کو ہوئی کیوں کہ ان کے وحدۃ الوجود اور ویدانت کے ادویتم اساسی طور پر ایک تھے۔

البیرونی نے اس فکری وحدت کی طرف توجہ دلائی ہے۔

داراشکوہ نے اپنشدوں کا ترجمہ فارسی زبان میں کرایا اور وجودی عقائد کی تطبیق ادویتم سے کرنے کی کوشش کی۔

شستری اس تاثیر و تاثر کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ویدانت اور تصوف میں مندرجہ ذیل باتوں کا اشتراک ہے:

1۔ دونوں حبس دم (پرانایام) کرتے ہیں۔

2۔ دونوں دھیان (مراقبہ) کرتے ہیں۔

3۔ دونوں گرو (مرشد) کی خدمت کو اہم سمجھتے ہیں۔

4۔ دونوں تپ (ریاضت) اور فاقہ کرتے ہیں۔

5۔ دونوں مالا (تسبیح) جپتے ہیں اور ذکر اذکار میں محو رہتے ہیں۔

6۔ دونوں انسانی آتما (روح) کے برہمن (وجود مطلق) میں جذب و اتحاد کے قائل ہیں۔

7۔ دونوں دوسرے مذاہب کے پیروؤں سے رواداری کا سلوک کرتے ہیں۔

بھگتی کی تحریک صوفیہ اور ویدانتوں کے اشتراکِ احساس و فکر کا سب سے روشن ثبوت ہے۔ بھگتی (عشقِ حقیقی) کی اس تحریک نے گوونِد، سورداس، میراں، چنڈی داس وغیرہ کی شاعری کو ذوقی فیضان بخشا تھا۔

بھگت شاعروں کے کلام میں رادھا (آتما) جس وارفتگی اور سپردگی سے کرشن (برہمن) کے گیت گاتی ہے اسی والہانہ اضطراب سے خواجہ غلام فرید کی کافیوں میں سسی (روح) اپنے پنوں (محبوبِ ازلی) کے فراق میں نالہ کناں ہے۔

تصریحات مندرجہ بالا کا حاصل یہ ہے کہ صوفیہ نے فلاسفۂ یونان سے لوگس کا تصور لیا جو منصور حلاج کے ہوَ ہوَ، ابن عربی کی حقیقتِ محمدیہ، قطب الاقطاب، الجیلی کے انسانِ کامل اور مجددیہ کے قیم کی صورت میں بار بار اُبھرتا رہا۔ پارمی نائدیس کا وجود اور افلاطون کی حقیقی اور ظاہری عالم کی دوئی، حسنِ ازل اور عشقِ حقیقی کا تصور، فیثاغورث کا مادے کو شر کا مبداء سمجھنے کا خیال، نو اشراقیت (neoplatonism) کے واسطے سے تصوف میں داخل ہوا۔ فلاطینوس (Plotinus) سے کامل احدیت، فصل و جذب، تجلی

واشراق، عقول ونفوس، تنزل وصعود، اشراق وکشف اور عقل پر وجدان کی فوقیت کے تصورات لئے گئے۔ مجوسیوں کا نظریہ نور شیخ الاشراق کے واسطے سے تصوف میں شامل ہوا۔ بدھ مت اور مانویت سے رہبانیت، زاویہ نشینی، نفس کشی، نفی خودی، قبر پرستی، تبرکات پرستی، گرو اور چیلے کا ادارہ اور مالا جپنے کا طریقہ لیا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ تصوف کی الٰہیات و اخلاقیات اور مذہب کی الٰہیات و اخلاقیات میں کیا فرق ہے۔ یاد رہے کہ اخلاقیات لازماً متعلقہ الٰہیات ہی سے متفرع ہوتی ہے۔

تصوف کی الٰہیات و اخلاقیات	مذہب کی الٰہیات و اخلاقیات
1۔ ذاتِ بحت، برہمن، حقیقتِ کبریٰ یا تاؤ کائنات میں طاری و ساری ہے۔ اسے کائنات سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔	1۔ خدا، یہواہ، ایشور یا شان گنی کائنات سے ماوراء ہے، علیحدہ ہے۔
2۔ ذاتِ بحت غیر شخصی ہے۔	2۔ خدا شخصی ہے۔
3۔ کائنات کا ذاتِ بحت سے اس طرح صدور ہوا جیسے آفتاب سے شعاعیں صادر ہوتی ہیں۔	3۔ خدا نے کائنات کو عدم سے تخلیق کیا۔
4۔ مادہ ذاتِ بحت سے علیحدہ موجود نہیں ہے۔	4۔ مادہ خدا سے علیحدہ موجود ہے۔
5۔ روحِ انسانی یا آتما، برہمن یا روحِ کل کا جزو ہے جو مادے کی قید میں اسیر ہے۔ وہ معرفتِ نفس حاصل کر کے دوبارہ اپنے ماخذِ حقیقی میں جذب ہو جاتی ہے۔	5۔ روحِ انسانی خدا کی مخلوق ہے۔ موت کے بعد روح اپنا مستقل وجود برقرار رکھتی ہے۔

6۔ جنت دوزخ یا سورگ اور نرک مذہبی مفہوم میں موجود نہیں ہے۔ انسانی روح کا ارتقاء فنافی اللہ پر ختم ہو جاتا ہے۔	6۔ جنت دوزخ ظاہری مفہوم میں موجود ہیں۔ انسان اپنے اعمال کی رعایت سے ان میں جائے گا۔
7۔ مادہ شر کا مبداء ہے اس لئے طالبِ حق تمام مادی اشیاء سے نفور رہوتا ہے۔	7۔ مادہ شر کا ماخذ نہیں ہے۔ مادی لذائذ سے متمتع ہونا جائز ہے۔
8۔ حقیقت باطنی ہے، اہلِ ظاہر اسے نہیں پا سکتے۔	8۔ شریعت ظاہر ہے۔ اس کا کوئی باطن نہیں ہے۔
9۔ انسان مجبور محض ہے۔	9۔ انسان فاعل مختار ہے۔ اسی قدر و اختیار کے باعث وہ سزا و جزا کا مستحق و مستوجب ہوتا ہے۔
10۔ حسنِ ازل سے عشق کر کے انسان نفی خودی اور فنافی المحبوب پر قادر رہوتا ہے۔	10۔ نیک اعمال کے لئے خوفِ خدا ضروری ہے۔ خدا کو انسان کی اطاعت اور بندگی چاہئے، وہ اس کے عشق سے بے نیاز ہے۔
11۔ وقت کی گردش دولابی ہے۔ کائنات کا نہ آغاز ہے نہ انجام ہوگا۔	11۔ وقت کی حرکت مستقیم ہے۔ کائنات کا آغاز بھی ہوا اور انجام بھی ہوگا۔
12۔ انسانی کوششوں کا مقصد یہ ہے کہ وہ روح کو مادے کے شر اور آلودگی سے نجات	12۔ انسانی کوششوں کا مقصد واحد یہ ہے کہ شرعی احکام کی پابندی کر

دلائے۔ اس کے لئے نفی خودی، نفس کشی، فاقہ، مراقبہ، استغراق اور تزکیۂ نفس ضروری ہیں۔ پاک باطن کے بغیر ظاہری اعمال بے مصرف ہیں۔	کے خدا کی رضا حاصل کی جائے تا کہ موت کے بعد جنت یا سورگ میسر آ جائے۔ جو شخص شرعی احکام کی ظاہری پابندی کرتا ہے وہ نیک ہے اور نجات کا مستحق ہے۔ ظاہری نیک اعمال داخلی نیکی کے شواہد ہیں۔

ظاہر ہے کہ مذہب کی الٰہیات و اخلاقیات اور تصوف کی الٰہیات و اخلاقیات میں بعد المشرقین ہے۔ تصوف ایک مستقل نظام فکر و عمل ہے جسے مذہب کا جز نہیں سمجھا جا سکتا۔ نظرِ غور سے دیکھا جائے تو مفہوم ہو گا کہ تصوف مذہب سے زیادہ فلسفے سے قرین ہے۔ وجودِ مطلق اور ذاتِ بحت کے تصورات یونانی مثالیت سے ماخوذ ہیں۔ مثالیت پسندوں اور صوفیوں میں شروع ہی سے اتحادِ فکر و نظر رہا ہے۔ دونوں میں فرق محض یہ ہے کہ مثالیت سراسر نظریاتی اور عقلیاتی ہے جس میں وجودِ مطلق کے اثبات کے لئے منطقی دلائل دیئے جاتے ہیں۔ جب کہ تصوف ذاتِ احد یا وجودِ مطلق کے ساتھ ذوقی و قلبی اتحاد و اتصال قائم کرنے کا نام ہے۔ فیثاغورث، پارمی نائدیس اور افلاطون سے لے کر لائب نٹز، شوپنہائر، شیلنگ، ہیگل، برگساں اور وائٹ ہیڈ تک مثالیت پسندوں نے کسی نہ کسی صورت میں کائنات کو باشعور مانا ہے۔ اور اس شعور کو سریانی سمجھا ہے۔ صوفیہ بھی اسی ہمہ گیر کائناتی شعور میں کھو جانے کی کوششیں کرتے رہے ہیں۔ [۱]

---

[۱]۔ منبع: سید علی عباس جلالپوری، "عام فکری مغالطے"، صفحات 93 تا 118، تخلیقات، لاہور، 2013ء۔

4۔قدیم فلسفیوں کو ملا صدرا کا خراجِ عقیدت

فلسفے کو تعقل کے مترادف سمجھنا درست نہیں، اس کا بیشتر حصہ جہل مرکب تھا۔ فلسفہ کے قارئین کے پاس یونانیوں اوران کے بعد آنے والوں کے پراکندہ خیالات فارابی اور ابن سینا وغیرہ کے ذریعے آئے۔ انہوں نے اموی وعباسی خلافتوں کے زیراہتمام کرائے گئے تراجم سے استفادہ کیا تھا۔

فلاسفہ کے فاسد عقائد

یونانیوں کی کتب سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ لوگ مشرک تھے، متعدد بتوں کو مانتے تھے اور انبیاءؑ کی نبوت اور قیامت کے منکر تھے اور اخلاقیات کے بارے میں نامعقول تصورات میں مبتلا تھے۔ بعد والوں میں بھی سکندریہ کے فلوطین (متوفی 270ء)، Plotinus، حضرت عیسیٰؑ کی نبوت کے قائل نہ تھے۔ ابوجہل، جسے مشرکین مکہ ابوالحکم کہتے تھے، حضرت محمدؐ کے خلاف لڑتے ہوئے مارا گیا۔

جناب ارسطو اپنے اساتذہ اور افلاطون کی مانند بت پرست تھے اور یونانی دیوتاؤں کی تعریف کرتے تھے۔ افلاطون صاحب زنا، شراب نوشی، اور ہم جنس پرستی کو فروغ دینے میں یقین رکھتے تھے[1]۔ وہ کوہِ اولمپس پر موجود شہوت پرستی کے

---

[1]۔ قوانین، ص654

دیوتاؤں کی عبادت کرتے تھے [1]۔ وہ عورتوں کو تمام مردوں کی ملکیت سمجھتے تھے [2] اور موت کے بعد تناسخ یعنی دوبارہ جنم لینے پر یقین رکھتے تھے۔ [3]

افلاطون کوہِ اولمپس کے دیوتاؤں کی پوجا کے بارے میں کہتے ہیں: ''کیا ہم احمق ہیں کہ تمام دیوتاؤں کے سامنے دستِ دعا دراز نہ کریں؟'' [4] افلاطون اور ارسطو کے تمام آثار میں دیوتاؤں کی دعا اور تعریف دیکھی جاسکتی ہے۔ افلاطون کی کتاب قوانین میں شراب اور مستی کے دیوتا دیونیزوس کی حمد آئی ہے۔ جنگ کی بات ہوتی ہے تو جنگ کے خدا کا ذکر آتا ہے۔ یہاں تک کہ سقراط بھی اپنے آپ کو اپالو دیوتا کا رسول سمجھتے ہیں۔

یونانیوں کے چند اہم دیوتا یہ تھے: ایفرودیت، اپالو، آریز، آرتمیس، ایتھنا، ڈیمیٹر، دیونیزوس، پلوٹو، ہیفیستوس، ہیرہ، ہرمیس، ہیسٹیہ، پوسائڈن اور زیوس۔ معروف تاریخ دان ول ڈیورانٹ (متوفیٰ 1981ء) افلاطون کی اکیڈمی کے بارے میں کہتے ہیں: ''اکیڈمی ایک مذہبی بیٹھک کا ادارہ تھا جو دیوتاؤں کے عبادت گزاروں کی خدمت پر مامور تھا''۔ [5]

افلاطون شراب نوشی کو ایک عظیم خوشی اور دیونیزہوس (مستی کے دیوتا) کا

---

[1]۔ تیماؤس/ ۱۴۔
[2]۔ قوانین/ ۷۳۹۔
[3]۔ تیماؤس/ ۹۱۔ ۹۲۔
[4]۔ تیماؤس/ ۲۷۔
[5]۔ تاریخ تمدن رنسانس/ ۵۷۲

تحفہ سمجھتے ہیں [۱]۔ان کا خیال ہے کہ لوگ مرنے کے بعد بتوں کی طرف لوٹ جاتے ہیں۔ [۲]

یونانی توحید، نبوت، یوم حساب، یا قیامت کا کوئی عقیدہ نہیں رکھتے تھے۔جیسا کہ افلاطون انسانوں کو دیوتاؤں (اولمپس پہاڑ کے بتوں) کے بچے سمجھتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ مرنے کے بعد بدکردار لوگ اسی دنیا میں جانور بن جاتے ہیں [۳]۔اور اچھے لوگ دیوتاؤں میں شامل ہوتے ہیں [۴] اور دیوتا بن جاتے ہیں۔ [۵]

افلاطون قانون کی کتاب میں کہتے ہیں کہ بہترین سماجی ڈھانچہ، بہترین حکومت اور موزوں ترین قوانین ایسے معاشرے میں مل سکتے ہیں جہاں نہ صرف تمام جائیدادیں، بلکہ عورتیں اور بچے بھی تمام لوگوں میں مشترک ہوں، اور ہر قسم کی شخصی ملکیت کو ختم کر دیا جائے۔ [۶]

افلاطون عورتوں اور بچوں کی تقسیم کے بارے میں کہتے ہیں کہ خواتین سپاہی سب مرد سپاہیوں کی ہوں اور ان میں سے کوئی کسی ایک مرد تک محدود نہ رہے۔بچوں کو بھی ان میں بانٹ دینا چاہیے۔باپ کو اپنے پرائے بچوں کی تمیز نہیں ہونی چاہئے، اور بچوں

---

[۱]۔ قوانین/۶۴۶۔

[۲]۔ تیماؤس/۴۱۔

[۳]۔ تیماؤس/۹۲۔

[۴]۔ تیماؤس/۴۱۔

[۵]۔ جمہوری/۴۶۹۔

[۶]۔ قوانین/۷۳۹۔

کو بھی معلوم نہیں ہونا چاہئے کہ ان کا باپ کون ہے؟ ۔ [۱]

ہم جنس بازی

افلاطون اپنی کتاب سمپوزیم میں کہتے ہیں: ونوس، جو ایفرودیت سے منسلک ہے، تنہا مرد سے پیدا ہوا ہے اور اس کی تخلیق میں کسی عورت نے حصہ نہیں لیا۔ اس لئے وہ لڑکوں کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ جو لوگ اس سے الہام لیتے ہیں وہ بھی صرف لڑکوں پر دل ہارتے ہیں کہ جو قدرتی طور پر عورتوں سے زیادہ عقلمند اور مضبوط ہوتے ہیں ۔ [۲]

ملا صدرا نے بھی افلاطون کی پیروی میں ہم جنسوں سے محبت کو اچھا اور مخالف جنس کی طرف کشش کو گھٹیا قوموں کا شیوہ قرار دیا ہے۔ اسفار اربعہ میں وہ اس موضوع پر ایک پوری فصل بعنوان "فی ذکر عشق الظرفاء والفتیان للأوجه الحسان" قائم کرتے ہیں جس کا اردو ترجمہ ضمیمے میں شامل کیا گیا ہے۔ یہ سب جاہلانہ باتیں ہیں اور کم سن لڑکوں سے جنسی رغبت رکھنا ایک جرم ہے۔

یونانی فلاسفہ کی اندھی تقلید پر مبنی یہ نظریات اس کتاب میں بیان ہوئے ہیں جس کے بارے میں ملا صدرا کا دعویٰ یہ ہے کہ:

> "دوام ریاضت و مجاہدے سے بالآخر میری روح ایک نورانی کیفیت کے ساتھ بھبھک اٹھی، اور دل ایک قوی روشنی سے چمک اٹھا جس کی بدولت ملکوت کے انوار کی بارش مجھ پر ہونے لگی۔ ۔ ۔ حق تعالیٰ نے

---

[۱] ۔ جمہوری/ ۴۵۷۔

[۲] ۔ مہمانی/ ۱۸۱۔

مجھے الہام فرمایا کہ جس جرعے سے میں خود فیضیاب ہوا ہوں اس کی تقسیم ان پیاسوں میں بھی کروں جو علم کے طالب ہیں"۔ [1]

ملا صدرا کا سلامِ عقیدت

ملا صدرا یونانی فلسفوں کے معاملے میں غلو کا شکار ہیں۔ وہ فلسفے کے اسلاف کو غلطیوں سے مبرا جانتے ہیں اور ان کی شان میں ایسے الفاظ استعمال کرتے ہیں جو زیارت جامعہ کبیرہ میں آئمہ علیہم السلام کے لئے استعمال کی گئی تعبیرات جیسے ہیں۔ وہ انہیں الہامی علوم کا خزانہ، مقامِ عصمت پر فائز اور جنت مکانی سمجھتے ہیں:

فأقول مخاطبا لهم ومواجها لأرواحهم: ما أنطق برهانكم يا أهل الحكمه. و أوضح بيانكم يا أولياء العلم والمعرفه. ما سمعت شيئا منكم إلّا مجّدتكم و عظّمتكم به، فلقد وصفتم العالم وصفا عجيبا إلهيّا، وعلمتم آلاء الله علما شريفا برهانيّا، ونظمتم السّماء والأرض نظما عقليّا، ورتّبتم الحقائق ترتيبا إلهاميّا حقيقيّا. جزاكم الله خير الجزاء. لله درّ قوّه عقليّه سرت فيكم وقوّمتكم وصانت عليكم وعصمتكم من الخطأ والزّلل، وأزاحت عنكم الآفه والخلل والأسقام والعلل؛ ما أعلى

---

[1] ۔ مناظر احسن گیلانی، فلسفۂ ملا صدرا، ترجمہ اسفار اربعہ، ص 11، حق پبلی کیشنز، لاہور، 2018ء۔ و ملا صدرا، اسفار اربعہ (عربی)، ج 1 ص 8، بیروت۔

وأشمخ قلّتها وأجلّ وأشرف علّتها. عمر الله بكم دار الآخرہ والسّرور، وبنی لکم درجات الجنّہ والقصور، وأطال لکم عیش الملکوت الأصفی والبهجه العلیا والنّور الأسنی مع النّبیّین والصّدّیقین والشّهداء والصّالحین، وحسن أولئك رفیقا۔ [1]

ترجمہ: "پس میں ان کو مخاطب کر کے ان کی ارواح سے کہتا ہوں: اے فلسفیو! آپ کے دلائل کی کیا ہی بات ہے، اور اے اولیائے علم ومعرفت! آپ کا بیان کس قدر واضح ہے۔ میں نے آپ کے بارے جو بھی سنا اس نے میری نظر میں آپ کی عظمت و جلالت کو بڑھا دیا۔ آپ نے دنیا کی شگفت انگیز روحانی تشریح کی ہے۔ آپ نے خدا کی لامحدود نعمات کو ایک شریف اور برہانی علم سے بیان کیا، زمین و آسمان کو عقلی نظم میں پرویا اور حقائق کو الہامی و حقیقی ترتیب عطا کی۔ اللہ آپ کو اس کا بہترین اجر دے۔ خدا کی قسم! آپ میں عقل کی وہ طاقت بھری ہے جس نے آپ کو مضبوطی عطا کر دی ہے اور غلطیوں سے پاک رکھ کر مقامِ عصمت پر فائز کر دیا ہے۔ نیز آفتوں، دماغی خلل، بیماریوں اور دکھوں کو آپ سے دور کر دیا۔ اس کی بلندی کتنی

---

[1]۔ (الف): رسالہ فی الحدوث، ملا صدرا، ۲۴۲۔ ۲۴۳۔

(ب): ملا صدرا، مفاتیح الغیب، صفحات ۳۷۹۔ ۳۸۰، انجمن اسلامی حکمت وفلسفہ ایران، تہران، ۱۳۶۳۔

اعلیٰ و برتر ہے اور اس کی دلیلیں کتنی محترم ہیں۔ اللہ آپ کو آخرت کا
آرام دہ گھر عطا کرے اور آپ کے لئے جنت میں محلات تیار
کرے۔ آپ کو ہمیشہ کے لئے پاک ترین ملکوت، عالی ترین لذتوں
اور انبیاءؑ، شہداء اور صالحین کی نورانی صحبت نصیب فرمائے۔ اور
یہی سب سے بہتر رفاقت ہے۔"

ملا صدرا اور فلوطین

ملا صدرا کی کتب اصل میں فلوطین (متوفیٰ 270ء) کے نظریات کی تشریح اور ان کو اسلامائز کرنے کی کوشش ہیں۔ وہ اس کی کتاب اثولوجیا کو ارسطو کی کتاب سمجھتے تھے۔ یہ غلطی بھی ان کے کشف والہام کے فریب کا پردہ چاک کرتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"ارسطو کی کتاب اثولوجیا کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا مذہب بھی اس باب میں وہی تھا جو اس کے استاد کا تھا وہ بھی انواع کے لئے مثل عقلیہ اور ایسی مجرد نوری صورتوں کا قائل تھا، جن کا قیام بذات خود عالم ابداع میں ہے"۔ [1]

حرکتِ جوہری کے مفروضے کو اثولوجیا سے ماخوذ قرار دیتے ہوئے موصوف کہتے ہیں:

"یونانی فلاسفہ کے استاد نے اپنی کتاب اثولوجیا، جس کے معنی حق

---

[1]۔ فلسفۂ ملا صدرا، ترجمہ اسفار اربعہ، صفحہ 341، حق پبلی کیشنز، لاہور، 2018ء۔ بیروت سے شائع شدہ عربی نسخے میں متعدد مقامات پر "اَرسطاطالیس فی اَثولوجیا" آیا ہے۔ ملاحظہ ہو: ج 2، ص 357؛ ج 3، ص 427؛ ج 8، ص 356؛ ج 9، ص 63۔

شناسی کے ہیں، میں یہ لکھا ہے کسی قسم کا کوئی جرم (جسم) کیوں نہ ہو، مرکب ہو یا بسیط، وہ کسی طرح ثابت اور قائم نہیں رہ سکتا، اگر اس میں کوئی نفسانی (روحانی) قوت موجود نہ ہوگی اور یہ بات اس لئے ضروری ہے کہ اجرام کی طبیعت میں سیلانی کیفیت اور فنا پذیری داخل ہے، پس اگر سارا عالم صرف جرم ہی جرم ہو اور اس میں کوئی نفس (روح) اور کسی قسم کی حیات و زندگی نہ ہو، تو تمام چیزیں برباد و تباہ ہلاک و درہم برہم ہوکر رہ جائیں گی۔

مذکورہ بالا عبارت میں تو اس کی بھی تصریح موجود ہے، کہ جسمانی طبیعت اس شخص کے نزدیک بھی ایک سیال جوہر ہے، اور اس بات کی بھی صراحت ہے کہ تمام اجسام خود اپنی ذات کی حیثیت سے تباہ و برباد ہونے والے ہیں اور عقلی ارواح باقی رہتے ہیں جیسا کہ میں پہلے بھی اشارہ کرچکا ہوں"۔ [۱]

آخر میں جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء والامفروضہ مراد ہے، ملا صدرا کہنا چاہتے ہیں کہ وہ بھی انہوں نے فلوطین سے کشید کیا ہے۔ مُلا صدرا اثولوجیا کے مصنف فلوطین (فلاطینوس Plotinus) کو عارفِ الٰہی، بلند معنوی مقامات پر پہنچا ہوا اور کشف وشہود اور علمِ حضوری سے بہرہ مند سمجھتے ہیں۔ [۲]

---

[۱]۔ فلسفۂ ملا صدرا، ترجمہ اسفار اربعہ، صفحہ 643، حق پبلی کیشنز، لاہور، 2018ء۔ و اسفار اربعہ (عربی)، جلد سوم، فصل 28، صفحہ 111، بیروت۔

[۲]۔ اسفار اربعہ، ج1، ص6؛ ج9، ص109 تا 111۔

ملا صدرا اپنے کئی خیالات کو اثولوجیا سے ماخوذ قرار دیتے ہیں۔

مثلاً:

"تجلی اور فیض وظہور کا نظریہ کہ جس کے مطابق ممکنات حق کی تجلی کے آئینے ہیں اور حق ظہورِ واحد رکھتا ہے جو کہ واجب الوجود کا تعینات کے قالب میں نزول ہونا ہے[۱]، حرکتِ جوہری[۲]، عالم عقل کی صفات اور عالم اعلیٰ کا زندہ اور تام ہونا[۳]، اتحادِ عقل و عاقل و معقول[۴]، رابطۂ صَنم و مُثل[۵] ہر شے کی صفات کا عقل میں پایا جانا[۶]، قاعدۂ بسیط الحقیقۃ کل الاشیاء[۷]، دنیا کا ہیولا اور صورت سے ترکیب پانا[۸]، قاعدۂ امکانِ اشرف [۹]، قاعدۂ امکانِ اخس[۱۰]،

---

[۱]۔ اسفار اربعہ، ج2،ص357۔

[۲]۔ اسفار اربعہ، ج3،ص111۔

[۳]۔ اسفار اربعہ، ج3،ص340۔

[۴]۔ اسفار اربعہ، ج3،ص427۔

[۵]۔ اسفار اربعہ، ج6،ص277۔

[۶]۔ اسفار اربعہ، ج6،ص281۔

[۷]۔ اسفار اربعہ، ج7،ص33۔

[۸]۔ اسفار اربعہ، ج7،ص147۔

[۹]۔ اسفار اربعہ، ج7،ص244۔

[۱۰]۔ اسفار اربعہ، ج7،ص258۔

قاعدۂ الواحد لایصدر منہ الاالواحد[1]، واحد سے چیزوں کا صادر ہونا[2]،

وغیرہ وغیرہ"۔

جناب فلوطین (Plotinus) مشرک تھے اور حضرت عیسیٰؑ پر ایمان نہیں رکھتے تھے۔ عرب فلسفی یامبلیخوس (245ء 325ء) ان کے پیروکار تھے۔ وہ نوفلاطونی تصورِ کائنات اور منظومۂ فکر کی تدوین، تنظیم اور بسط وتشریح میں کوشاں رہے۔ جناب پروکلس (410ء 485ء) زمانۂ قبل اسلام کے ایک بڑے مشرک فلسفی ہیں جو پانچویں صدی عیسوی میں گزرے ہیں۔ مشرکین مکہ بھی اسی جہل مرکب میں گرفتار تھے۔

ثقلین سے تمسک کی ضرورت

یاد رہنا چاہئے کہ مسلمانوں کو صرف ثقلین، یعنی قرآن و اہل بیتؑ، سے دین لینے کا حکم دیا گیا ہے۔ رسولِ خداؐ نے فرمایا: "میں تمہارے درمیان دو گراں قدر چیزیں اللہ کی کتاب اور اہلِ بیتؑ چھوڑے جا رہا ہوں۔ اگر ان دونوں سے متمسک رہو گے تو ہرگز گمراہ نہ ہو گے۔ یہ قیامت تک ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوں گے یہاں تک کہ حوضِ کوثر پر میرے پاس پہنچ جائیں"۔ حدیثِ ثقلین اہلِ سنت کے جید محدثین نے بھی روایت کی ہے۔ مثلاً:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمُنْذِرِ الْكُوفِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ قَالَ: حَدَّثَنَا الأَعْمَشُ، عَنْ عَطِيَّةَ، عَنْ أَبِي

---

[1]۔ اسفار اربعہ، ج7، ص273۔

[2]۔ اسفار اربعہ، ج6، ص278؛ ج7، ص272۔

سَعِيدٍ، وَالأَعْمَشُ، عَنْ حَبِيبِ بْنِ أَبِي ثَابِتٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمَ قَالَا: قَالَ رَسُولُ اللّٰه صَلَّى اللّٰه عَلَيْه وَأله وَسَلَّمَ: " إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِه لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي أَحَدُهمَا أَعْظَمُ مِنَ الآخَرِ: كِتَابُ اللّٰه حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ. وَعِتْرَتِي أَهْلُ بَيْتِي، وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الحَوْضَ فَانْظُرُوا كَيْفَ تَخْلُفُونِي فِيهِمَا ۔ [۱]

امام سجاد علیہ السلام فرماتے ہیں:

إِنَ دِينَ اللّٰه لَا يُصَابُ بِالْعُقُولِ النَّاقِصَه وَ الْآرَاءِ الْبَاطِلَه وَ الْمَقَايِيسِ الْفَاسِدَه وَ لَا يُصَابُ إِلَّا بِالتَّسْلِيمِ فَمَنْ سَلَّمَ لَنَا سَلِمَ وَ مَنِ اهتَدَى بِنَا هدِيَ وَ مَنْ دَانَ بِالْقِيَاسِ وَ الرَّأْيِ هلَكَ وَ مَنْ وَجَدَ فِي نَفْسِه شَيْئاً مِمَّا نَقُولُه أَوْ نَقْضِي بِه حَرَجاً كَفَرَ بِالَّذِي أَنْزَلَ السَّبْعَ الْمَثَانِي وَ الْقُرْآنَ الْعَظِيمَ وَ هوَ لَا يَعْلَمُ ۔ [۲]

ترجمہ: "بے شک خدا کا دین ناقص ذہنوں اور باطل نظریات اور فاسد

---

[۱] ۔ سنن الترمذی، ج 5 ص 663، الناشر: شریکۃ مکتبۃ ومطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی ۔ مصر، الطبعۃ: الثانیۃ، 1395ھ ۔ 1975م ۔ أسد الغابۃ فی معرفۃ الصحابۃ، ج 2 ص 13، الناشر: دار الکتب العلمیۃ، الطبعۃ: الاولیٰ، سنۃ النشر: 1415ھ ۔ 1994م ۔ الدر المنثور، ج 7 ص 349، الناشر: دار الفکر بیروت ۔

[۲] ۔ کافی، ج ۱، ص ۵۶؛ کمال الدین، ج ۱، ص ۳۲۴؛ مستدرک الوسائل: ج ۱۷، ص ۲۶۲ ۔

اور بے بنیاد قیاس آرائیوں سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ اس تک پہنچنے کا واحد
راستہ تسلیمِ محض ہوتا ہے۔ لہٰذا جو ہم اہلِ بیتؑ کا تابع ہوگا وہ ہر قسم کے
انحراف سے محفوظ ہے اور جو ہماری رہنمائی میں چلے گا خوش بخت ہو
گا۔ جو شخص مذہب کو اپنی ذاتی خیال بافی سے سمجھنے کی کوشش
کرے گا وہ تباہ ہو جائے گا۔"

شیعہ علماء اور یونانی فلسفہ

شارح لمعہ جناب زین الدین بن علی عاملی (متوفیٰ 1559ء)، جو شہیدِ
ثانی کے لقب سے معروف ہیں، اپنے ایک رسالے میں دینی طلاب کو یوں نصیحت
کرتے ہیں:

"اس سے بڑی مصیبت اور خواری کہ جس کا ارتکاب کرنے والا گناہ گار
ہے، یہ ہے کہ ہمارے دور کے ایران میں یہ رواج ہو گیا ہے کہ ایسے
بہت سے لوگوں نے خود کو عالم دین بنا کر پیش کرنا شروع کر دیا ہے جو
اپنی زندگی اور وقت کو منطق و فلسفہ اور اس قسم کی چیزیں سیکھنے میں لگا
دیتے ہیں۔ جبکہ ان چیزوں کا سیکھنا یا ذاتاً اور یا کسی واجب حکم سے
ٹکرانے، جیسے حقیقی اور وحی پر مبنی علوم سیکھنے میں رکاوٹ بننے، کی وجہ
سے حرام ہے۔ حالانکہ اگر یہ لوگ اس سے کمتر وقت دینی علم سیکھنے میں
لگاتے، جس کے بارے میں بروزِ قیامت ان سے سوال ہوگا اور کوتاہی
کی وجہ سے سخت باز پرس ہوگی، تو اتنا دینی علم سیکھ پاتے جو خود ان پر

سیکھنا واجب ہے۔ حیرت ہے کہ یہ حقیقی دینی علم سیکھنے کے بجائے فلسفہ بافی کے پیچھے جاتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی بہت اچھا کام کر رہے ہیں: يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعاً[1]۔

الٹا یہ سمجھتے ہیں کہ جو کچھ یہ سیکھ رہے ہیں وہی سب سے بڑی فضیلت ہے اور اس کا فائدہ یقینی ہے۔ جبکہ یہ خدا کے ہاں عین خواری ہے۔ بلکہ یہ دین کی جڑیں کاٹنا ہے کہ کوئی شخص حضرت محمدؐ اور ان کے پاک اہل بیتؑ کی پیروی کا مدعی ہو اور ارسطو وغیرہ کے دین کے احیاء میں لگ جائے۔ اور اس حقیقی الٰہی دین کو چھوڑ دے کہ جس کے ساکنانِ زمین و آسمان پابند ہیں۔ اس غفلت سے خدا کی پناہ مانگتے ہیں اور اس کی بارگاہ سے رحمت و بخشش کی درخواست کرتے ہیں"۔[2]

خواجہ نصیر الدین طوسی (متوفیٰ 1274ء) فرماتے ہیں:

"فلاسفہ کہتے ہیں کہ قیامت کو (انہی) اجساد کا دوبارہ اٹھنا محال ہے۔ چونکہ جب جسم کے مزاج میں اعتدال آتا ہے تو عقلِ فعال اس پر ایک نفسانی حالت طاری کرتا ہے۔ پس جب بدن کسی اور مزاج (مثلاً موت) میں مبتلا ہو تو اس پر عقل کی رو سے نفس بھی ایک اور طاری ہوتا

---

[1]۔ سورہ کہف، آیت 104

[2]۔ رسائل الشہید الثانی، ج ۱، ص ۵۵، تحقیق: رضا مختاری، مرکز الأبحاث والدراسات الاسلامیّۃ، قم۔

ہے۔اس طرح ایک جسد پر دو نفوس لازم آتے ہیں، جو محال ہے۔
چونکہ ہم نے گزشتہ سطور میں خدا کو قادر و مختار ثابت کیا ہے کہ جس سے
ان کے فاسد اصول کا باطل ہونا ظاہر ہوتا ہے، لہٰذا ان ہذیانات کے
جواب کی ضرورت نہیں رہتی"۔ [1]

[1]۔ خواجہ نصیر الدین طوسی، "الفصول فی الاصول"، فصل چہارم، صفحہ 42، چاپخانہ دانش گاہ تہران، 1335ش (1957ء)۔

5۔ جدید دور میں عرفانی فلسفے کی ساکھ ختم ہو چکی ہے

قدیم فلسفے میں الٰہیات کے بارے موشگافیوں کو مابعد الطبیعیات کہا گیا، اگر چہ ان پر وہی فکری اصول استعمال کئے جاتے تھے جو طبیعیات میں استعمال ہوتے تھے۔ طبیعیات میں یہ اصول دو ہزار سال تک کسی کامیابی سے ہمکنار نہ ہوئے۔ چنانچہ جدید سائنس کی بنیاد ہی ارسطوئی طرز کی لفاظی سے جان چھڑانے کے بعد پڑی، جب خارجی دنیا کی پیچیدگیوں کو سمجھنے کے لئے ریاضی کی زبان اپنائی گئی۔ مابعد الطبیعیات (metaphysics) کی وجۂ تسمیہ جناب مرتضیٰ مطہری یوں بیان کرتے ہیں:

> "ارسطو (متوفیٰ 322 قبل مسیح) پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس علم کو ایک مستقل علم کی حیثیت سے کشف کیا اور اسے تمام علوم کے درمیان ایک خاص مقام عطا کیا ہے۔ لیکن ارسطو نے اس علم کو کوئی نام نہیں دیا تھا۔ ارسطو کے بعد ان کے آثار کو ایک دائرۃ المعارف میں جمع کیا گیا۔ چنانچہ ترتیب کے وقت اس حصہ کو طبیعیات سے متعلق مواد کے بعد رکھا گیا۔ چونکہ اس علم کا کوئی نام نہ تھا اس لئے وہ میٹا فزکس، یعنی فزکس کے بعد، کے نام سے مشہور ہو گیا۔ عربی مترجموں نے میٹا فزکس کا ترجمہ مابعد الطبیعہ کیا ہے"۔ [1]

---

[1]۔ جناب مرتضیٰ مطہری، "اسلامی علوم کا تعارف فلسفہ"، ص 19، شہید مطہری فاؤنڈیشن، لاہور، 2014ء۔

اس معدوم یونانی سلسلے کی آخری کڑی ملا صدرا (متوفیٰ 1641ء) ہیں۔ان کا فلسفہ فلوطین (متوفیٰ 270ء) سے بہت زیادہ متاثر ہے۔اگرچہ یورپ میں ان کے معاصرین، گالیلیو (متوفیٰ 1642ء) وغیرہ، نے ہی یونانی طرزِ فکر سے آزادی کی بنیاد رکھ دی تھی۔ملا صدرا کی کتاب "اسفارِ اربعہ" کافی معروف ہے اور اس کا اردو میں ترجمہ بھی ہو چکا ہے۔ أَسْفَار، سِفْر کی جمع ہے، اور عربی میں یہ لفظ ضخیم کتابوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔جیسا کہ اس کے قرآنی استعمال سے ظاہر ہے کہ جہاں یہ لفظ گدھے پر لدی بڑی بڑی کتابوں کے لئے استعمال ہوا ہے:

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ۚ [1]

بیروت کی جدید طباعت میں یہ کتاب ساڑھے تین ہزار صفحات پر پھیلی ہوئی بے جا طوالت کا نمونہ ہے۔اس کتاب میں ملا صدرا نے معادِ جسمانی کے مسائل میں اختلاف کی وجہ سے اپنے دور کے شیعہ متکلمین کے خلاف یوں تو بہت رکیک الفاظ استعمال کئے ہیں، لیکن نادانی میں ایک اہم نکتے کی طرف بھی اشارہ کیا ہے۔

وہ لکھتے ہیں:

"یہ لوگ فی الحقیقت صرف بدعت و گمراہی کے علمبردار ہیں، جہال اور کمینوں کے پیشوا ہیں۔ان کی ساری شرارتیں محض اربابِ دین و تقویٰ کے ساتھ مخصوص ہیں اور علماء کو ہی نقصان اور ضرر پہنچاتے

[1] ۔ سورہ جمعہ، آیت 5

ہیں۔ ان کو سب سے زیادہ عداوت حکماء کے اس گروہ سے ہے جو ایمان والے ہیں اور فلاسفہ کی جماعت میں جو ربانی ہیں۔ یہ جھگڑے والوں کا وہ طائفہ ہے جو معقولات کے اندر گھسنا چاہتے ہیں حالانکہ ابھی تک انہوں نے محسوسات ہی کا علم حاصل نہیں کیا۔ یہ براہین وقیاسات کو استعمال کرنا چاہتے ہیں حالانکہ ابھی ریاضیات کو بھی انہوں نے درست نہیں کیا ہے۔ یہ الٰہیات پر گفتگو کرنے کے لئے آمادہ ہو جاتے ہیں حالانکہ ابھی یہ طبیعیات کے مسائل سے بھی ناواقف ہیں"۔ [۱]

اب جبکہ ملا صدرا کی طبیعیات، یعنی اشیاء کی ترکیب اور صفات، حرکت، نظم، نور، زمان و مکان، زندہ اجسام کی ساخت وحرکیات، دماغ اور نفسیات، جسمانی میراث، زبان، رنگ و بو، زمین و آسمان، وغیرہ کے بارے میں ان کے خیالات مکمل طور پر ردّی ثابت ہو چکے ہیں تو ان کی اس دلیل کی روشنی میں الٰہیات کے معاملے میں ان پر اندھا اعتماد کیسے کیا جا سکتا ہے؟

چنانچہ آقائے جواد تہرانی (متوفیٰ 1989ء) لکھتے ہیں:

"میں جب قدیم فلسفے کو پڑھنے بیٹھا تو ان بزرگوں کی سبھی باتوں پر حسنِ ظن نہیں رکھتا تھا کیوں کہ اس سے پہلے جدید علوم کے ماہرین کے نظریات کی ان پرانے فلسفیوں کی طبیعیات اور فلکیات کے مخالف

---

[۱]۔ (ا)۔ مولانا مناظر احسن گیلانی، "فلسفۂ ملا صدرا" (ترجمہ اسفارِ اربعہ)، ص 246، حق پبلیکیشنز لاہور، 2018ء؛ (ب)۔ ملا صدرا، "اسفارِ اربعہ"، ج 1 ص 363، داراحیاء التراث العربی، بیروت۔

ہونے کو اجمالی طور پر جان چکا تھا۔لہٰذا ان کی کتابوں کا مطالعہ کرتے ہوئے مختلف نکات کو ذہن نشین کرنے اور ان کے درست یا غلط ہونے کے بارے میں فیصلہ کرنے کے لئے بہت احتیاط سے غور و فکر کرتا تھا۔پس جس بات پر کوئی اعتراض میرے ذہن میں آتا تھا اس سے صرفِ نظر نہیں کرتا تھا اور جس بات کے ٹھیک یا نادرست ہونے کا فیصلہ کرنا آسان نہ ہوتا اس کو محض اندھی تقلید میں حسنِ ظن کرتے ہوئے قبول نہیں کرتا تھا۔گویا میرے ذہن میں یہ بات کھٹکتی رہتی تھی کہ یہ لوگ، جو طبیعیات میں غلط تھے، کیسے ممکن ہے کہ الٰہیات میں خطا سے پاک رہے ہوں؟ بالخصوص بعد میں جب اس بات کی طرف بھی متوجہ ہونے لگا کہ یہ قدیم فلسفی الٰہیات میں بھی آپس میں اختلاف رکھتے ہیں۔پس سوچتا تھا کہ کیسے پتا چلے گا کہ ان میں کون درست ہے؟ اصل بات جس کا ذکر رہ گیا ہے، یہ ہے کہ میں جوانی سے ہی سچ کی تلاش میں تھا اور خدا کے فضل و عنایت سے صوفیوں کے عقیدۂ توحید کو نہ تو فطرت سے ہم آہنگ پایا نہ ہی یہ قرآن و حدیث کے مطابق نظر آیا۔ان کی بات کو سمجھنے کے لئے ان تینوں ذہنی فضاؤں سے نکل کر سوچنا پڑا۔بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ کوئی شخص فطرت اور قرآن و حدیث کے مکتب کا پیرو ہو تو وہ صوفیوں کی توحید کی طرف کبھی آ ہی نہیں سکتا"۔ [1]

---

[1]۔ آقائے جواد تہرانی، "عارف و صوفی چہ می گویند"، ص 323، نشر آفاق، تہران، 1390 شمسی۔

آقائے حاج شیخ لطف اللہ صافی گلپا ئگانی (متوفیٰ 2022ء) فرماتے ہیں:

"ان حضرات نے اپنی تھیوریوں کی بنیاد پر مخلوقات کا فرضی نقشہ بنا رکھا تھا۔ اپنے گمان میں کائنات اور آسمانوں کے مقام کو متعین کر کے حادث و قدیم کا تعلق اور واحد سے کثیر کے صدور کی داستان تدوین کر لی تھی۔ گویا یہ ہر جگہ اور کائنات کے تحولات اور ادوار میں خدا کے ساتھ تھے۔ اس بنیاد پر مجردات اور عقول کی دنیاؤں کا افسانہ گھڑ کر خیالی سلسلے بنا بیٹھے تھے کہ جدید سائنس اور آرٹس کے آنے سے ان کا باطل ہونا پہلے سے زیادہ واضح ہو گیا۔ صحیح راستہ یہ ہے کہ انسان عقائد کے معاملات میں احادیثِ پیغمبرِ صادق ﷺ پر اکتفا کرے"۔ [1]

نوجوان نسل کو خبردار کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اگر ہماری نوجوان نسل چاہتی ہے کہ نت نئے روشن فکر نماؤں کی گمراہیوں سے محفوظ رہے اور اسلام کے سیدھے دین کو اصلی منابع سے اسی شکل میں سیکھے جیسے وہ پیغمبرؐ پر نازل ہوا ہے، تو یا خود انہی منابع تک رسائی حاصل کرے اور کسی تاویل و توجیہ کے بغیر قرآن و حدیث کی منطق کو حجت جانے، یا اسلام شناس لوگوں سے رجوع کرے جنہوں نے ان منابع میں غور و فکر کر کے مکتب اہل بیتؑ کو سیکھا ہے۔ ان کو سب جانتے ہیں: ابوذر و مقداد وغیرہ، ابن بابویہ، شیخ طوسی

[1]۔ آقائے صافی گلپا ئگانی، "شرح حدیث عرضِ دین حضرت عبد العظیم حسنی"، ص 107، قم، 1394 شمسی۔

اوران کے شاگردوں جیسے لوگوں سے لے کرآج کے علماء وفقہاء اور مراجع کرام تک ایک تسلسل ہے۔۔۔۔مروجہ فلسفہ وعرفان پڑھنے والوں کا یہ مقصد کبھی نہیں رہا۔علاء الدولہ سمنانی، بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر اور ایران اور برصغیر کے صوفیوں پر ہوتا تو آج لوگوں کے پاس اسلام نہ ہوتا، اور جو کچھ ہوتا وہ دین و دنیا کے کسی کام نہ آتا۔ شہاب الدین سہروردی، ابن فارض اور ابن عربی وغیرہ کا دین شناسی میں کوئی حصہ نہیں ہے"۔ [1]

[1]۔ آقائے صافی گلپائگانی، "شرح حدیث عرضِ دین حضرت عبدالعظیم حسنی"، صفحات 41 تا 42، قم، 1394 شمسی۔

6۔شیعہ علماء کے لباس میں یونانی تصوف کی ترویج نہ کی جائے

آقائے سید جعفر سیدان

(یکم جون،2023ء) حوزۂ علمیہ مشہد میں علامہ علی شہرستانی کی کتب کی تقریبِ رونمائی سے خطاب کرتے ہوئے آقائے سیستانی کے نمائندے آقائے سید جعفر سیدان نے کہا: "علمِ دین کو کہاں سے لیں؟"۔

فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ إِلى طَعامِهِ۔ [۱]

امام باقرؑ سے پوچھا گیا کہ یہاں کھانے سے کیا مراد ہے؟ ظاہری معنی تو واضح ہیں، مگر تاویل کیا ہو سکتی ہے؟ آپؑ نے فرمایا: انسان کو دیکھنا چاہئے کہ علم کو کہاں سے لے رہا ہے۔ خیال رکھے علم کو کس سے اخذ کر رہا ہے؟ [۲]

وہ سب اصول جو اہل بیتؑ کے بجائے کسی اور سے پہنچے ہوں، اور اہل بیتؑ کے قول سے نہ ملتے ہوں، باطل ہیں۔ [۳]

---

[۱]۔ سورہ عبس، آیت 24

[۲]۔ الکافی، ج1،ص49

[۳]۔ الکافی، ج1،ص399

درست بات وہی ہے جو قرآن و حدیث سے ملے۔ پیغمبرؐ کی وصیت بھی ثقلین سے تمسک ہے۔ علامہ سید علی شہرستانی کی علمی روش یہی تھی۔ یہ بہت قیمتی چیز ہے (کہ تحقیق کی روش حدیثِ ثقلین کی پابند ہو)۔ علمی مراکز میں اس روش پر تاکید ہونی چاہئے۔

آج کل معارفِ اہل بیتؑ کا صرف نام لیا جا رہا ہے، اس نام سے جو کہا یا لکھا جا رہا ہے وہ اہل بیتؑ کے فرامین سے کوئی مطابقت نہیں رکھتا۔ یہ افسوسناک ہے کہ علمی مراکز میں بھی یہی ہو رہا ہو۔ علامہ شہرستانی نے زیادہ تر فقہی موضوعات پر کام کیا ہے جو اپنی جگہ بہت اہم ہیں۔ نہایت دکھ کی بات ہے کہ اہم ترین موضوعات، یعنی معارفِ الٰہی، میں یہ ہو رہا ہے کہ اہل بیتؑ کے نام پر چندہ، شہرت اور احترام سمیٹنے کے بعد اہل بیتؑ کے معارف پر ظلم ہو رہا ہے اور ایسے نظریات، جو اہل بیتؑ کے معارف کے برخلاف ہیں، اہتمام کے ساتھ نشر کئے جا رہے ہیں۔

میں اس موضوع پر باقاعدہ تقریر نہیں کرنا چاہ رہا، مختصراً خدا کے بارے میں ایسے کچھ انحرافی نظریات کی طرف اشارہ کرنا چاہوں گا۔ جو کچھ وحی سے پہنچا ہے وہ اس (فلسفے) سے مختلف ہے جو بعض اسلامی مدارس کے نصاب میں زبردستی شامل کیا گیا ہے کہ جو نہ پڑھے اسے سنگین نتائج کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ یہ وحی کی تعلیمات کے مطابق نہیں ہے۔ مثلاً:

1۔ وحی کے مطابق خدا و خلق میں سنخیت نہیں ہے۔ مگر ان مراکز میں عموماً خدا و خلق میں سنخیت کو ثابت کرنے کے لئے خدا کو علت اور باقیوں کو معلول کہتے ہیں۔ اور یہ کہ سبب اور مسبب میں سنخیت ہونی چاہئے۔

2۔ اسی طرح قاعدۃ الواحد میں کہتے ہیں کہ ایک سے ایک ہی نکل سکتا ہے۔ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ خدا سے فقط ایک ہی چیز خلق ہو سکتی ہے کیونکہ وہ بسیطِ حقیقی ہے۔ اس سے ایک ہی نکل سکتا ہے، اس کے علاوہ کچھ صادر ہونا محال ہے۔ قرآن واشگاف الفاظ میں کہتا ہے کہ خدا جو چاہے کر سکتا ہے۔ **فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ**[1] ہے۔ اسی قسم کی کئی آیات واحادیث اسکو رد کرتی ہیں۔

3۔ وحی میں آیا ہے کہ علم اور ارادہ ایک نہیں، یہ ان کو ملانے پر بضد ہیں۔

4۔ حدوث اور قدمِ عالم کے مسئلے میں عالم کے قدیم ہونے پر اصرار ہے۔ جبکہ وحی میں حدوثِ عالم پر زور دیا گیا ہے۔ **كَانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ**، خدا تھا اور کوئی نہ تھا۔

میں نے خدا کے فضل سے کم از کم تیس ایسے بنیادی نکات جمع کئے ہیں جن میں دقیق تحقیق سے معلوم ہوا کہ ان کے یہ اصول وحی کے خلاف ہیں۔ وحی میں جو کچھ آیا ہے اس کو ایک کونے میں لگایا جا چکا ہے۔ اس کو ترک کر دیا ہے اور معمول سے نکال دیا گیا ہے۔ یہ بڑا دکھ ہے۔

علامہ علی شہرستانی کی روش، درست طریقے کا احیاء کرتی ہے۔ یعنی کتاب اور عترتؑ کی اساس پر صحیح مفاہیم کو بیان کیا۔ اور دینی مدارس کو اسی راستے پر آگے بڑھنا چاہئے۔ وگرنہ اہل بیتؑ کی یہ مظلومیت سماج اور حوزے کے لئے زوال کا سبب بنے گی، کہ ان کے اقوال پر توجہ نہ دی گئی۔ جبکہ ہونا یہ چاہئے تھا کہ انؑ کی احادیث پر توجہ دی

---

[1]۔ سورہ البروج، آیت 16

جاتی۔ اپنی بات مکمل کرنے سے پہلے یہ حدیث آپ کو سنانا چاہوں گا۔ امام باقرؑ نے سلمی ابن کہیل اور حکم ابن عتیبہ سے فرمایا:

شَرِّقا وغَرِّبا لَن تَجِدا عِلما صَحيحا إلّا شَيئا يَخرُجُ مِن عِندِنا أهلَ البَيتِؑ۔ [1]

یہ نہیں ہونا چاہئے کہ مکتبِ اہل بیتؑ کے نام پر دوسروں کے نظریات بیان کئے جائیں۔ یہ بہت دردناک ہے۔ میں جذبات کی شدت کی وجہ سے خود کو روک نہ سکا اور اس مجلس میں ذرا معمول سے ہٹ کر گفتگو کر دی۔ تا کہ اس عظیم الشان محقق جناب علامہ شہرستانی کی طرز پر یہ باتیں آپ کی خدمت میں پیش کر دوں۔

ایک اور حدیث میں تاکید ہوئی ہے:

كَذَبَ مَنْ زَعَمَ أَنَّه يَعْرِفُنَا وَ هوَ مُتَمَسِّكٌ بِعُرْوَةِ غَيْرِنَا۔ [2]

ڈھکے چھپے الفاظ استعمال کرتے ہوئے اتنا ہی کہنا چاہوں گا کہ ایسی کتابوں کی ترویج اور اشاعت ہو رہی ہے کہ جن میں مکتبِ اہل بیتؑ کے نظریئے کہ خدا کے سوا کوئی لامتناہی نہیں ہے اور اس کی طرف جانا چاہئے، کے خلاف یہ کہا جا رہا ہے کہ اے انسان بے نہایت ہو جا! کہنا کہ لامتناہی ہو جاؤ، یہ مکتبِ اہل بیتؑ کے مخالف ہے۔ پھر بھی ان باتوں کی ترویج ہوتی ہے۔ عرفانی لہک میں جماد سے حیوان اور وہاں سے سب چیزوں سے ہوتے ہوئے خود خدا ہو جانے کا کہتے ہیں۔"

---

[1] ۔ الکافی، ج1، ص399

[2] ۔ وسائل الشیعہ، ج27، ص119

7۔اسلام میں رہبانیت کی مذمت

جو لوگ دوسروں کو ذہنی غلام بنانا چاہتے ہوں ان کا پہلا ہدف ان کی عقلوں کو خراب کرنا ہوتا ہے۔ کیونکہ کسی شخص کا فکری استقلال ہی اسے ذہنی غلامی سے بچا سکتا ہے۔ جب اس ڈھال کو چھین لیا جائے تو پھر اسے کلٹ (cult) کا حصہ بنا کر اس سے ہر کام لیا جا سکتا ہے۔ وہ ایک سدھائے ہوئے جانور کا روپ اختیار کر لیتا ہے جس کا ذہن حقیقی علم کی روشنی اور تحقیق کے جذبے سے محروم ہو چکا ہو۔ انا توڑنے کے نام پر اس کی خود اعتمادی اور نفسیاتی استقلال کا خاتمہ ہو چکا ہو۔ پھر اسے حماقت میں مبتلا کیا جا سکتا ہے۔ یہ سادہ لوح نوجوانوں پر ظلم ہے۔ یہ زیادتی بدعتی ریاضتوں اور مرشد کی اطاعت کے نام پر صوفیا کی خانقاہوں میں ہوتی رہی ہے۔

تربیت یا اذیت؟

معروف اخوانی مولوی جناب آغا جواد نقوی اپنے ایک خطبے میں کہتے ہیں کہ:

”صوفیاء کے ہاں، صوفی جو شروع کرتے ہیں، تصوف صَرف سے شروع نہیں ہوتا، علمِ صَرف سے۔ علماء جب بنتے ہیں، علم کا سفر، قرآن نے نہیں رکھا ہوا کہ علمِ دین علمِ صَرف سے شروع ہوتا ہے۔ یہ ہمارے اساتید نے، بزرگان نے، ان لوگوں نے یوں بنایا ہے کہ، ترتیب یہ رکھی ہے کہ پہلے عربی پڑھے، عربی گرامر پڑھے،

صَرف پڑھے پھر نَحو پڑھے۔ پھر آہستہ آہستہ ادبی علوم پڑھتے جائیں۔ جب قرآن کی باری آئے تو سند لے کے مدرسے سے باہر چلے جائیں۔ پھر جا کے کہیں خطیب بن جائیں، امام بن جائیں۔ چونکہ صَرف نَحو تو پڑھ لی ہم نے، باقی قرآن میں کیا ہے، صَرف نَحو ہی ہے، وہ ہم نے پڑھ لی۔

تصوف میں جو درس شروع ہوتا ہے، وہ جب کسی شاگرد کو قبول کرتا ہے، مربی، صوفی، جب اپنی شاگردی میں، سب سے پہلے اسے، اس کی اَنا توڑتا ہے۔ پہلا درس یہ ہے، پہلا قدم یہ ہے۔ آگے کچھ بھی نہیں بتاتے اس کو، کیوں کہ جس کے اندر اَنانیت ہے اس کو صَرف پڑھانا بھی جرم ہے، اس کو نَحو پڑھانا بھی جرم ہے۔ چونکہ یہ سب اس کی اَنانیت کے اندر مواد جارہا ہے۔ جس کے اندر اَنا ہے، خود پرستی، خود بینی ہے، تو موٹی ہوتی جائے گی اَنا، اور زیادہ طاقت ور ہوتی جائے گی۔ یہ ایک بڑا اَنا پرست بنارہے ہیں آپ، اس لئے وہ یہ غلطیاں نہیں کرتے۔

اہلِ مدرسہ اَنانیت کو نہیں دیکھتے۔ اہلِ مدرسہ صرف دیکھتے ہیں کہ اس میں پڑھنے کی صلاحیت ہے، رٹنے کی صلاحیت ہے۔ شروع کر دیتے ہیں پڑھانا، بلکہ بعض اوقات جتنا اَنانیت ہوتی ہے اتنا لائق شاگرد سمجھا جاتا ہے۔ کہ یہ زیادہ اَنا پرست ہے۔ لیکن صوفی ایسا نہیں کرتے۔ سب سے پہلی چیز اس کی یہ ہے، اس کی اَنا توڑتے ہیں۔

تشخیص دیتے ہیں پہلے، اَنانیت کے کس درجے پر فائز ہے، پھر اس کو توڑنے کے لئے مختلف حربے استعمال کرتے ہیں۔ بعض اوقات غیر شرعی کام بھی شروع کر دیتے ہیں۔

مثلاً:

ان میں سے ایک یہ ہے کہ اسے، بے شک کسی امیر گھرانے کا ہو، شریف گھرانے کا ہو، باعزت گھرانے کا ہو، پہلا درس اس کو یہ دیتے ہیں کہ تم گدا بن جاؤ۔ آپ کے پاس کھانے کے لئے اپنا ذاتی پیسہ ہے۔ لینڈ لارڈ ہو، زمین دار ہو، دکان، کاروبار، سب کچھ ہے۔ مانگ کے کھانا ہے۔ ہاتھ پھیلاؤ دوسروں کے سامنے، پیسہ ہے، ضرورت کی وجہ سے نہیں، تربیت کے لئے! وہ کہتے ہیں کہ ہاتھ پھیلانے میں کیا فائدہ ہے؟ تیری اَنا ٹوٹے گی۔ تیری اَنا کا بت ٹوٹے گا۔ اور وہ اس طرح سے پرورش کرتے تھے۔"

قرآن میں رہبانیت کی مذمت

تفسیر الکوثر میں آقائے شیخ محسن علی نجفیؒ نے سورہ الحدید کے ذیل میں رہبانیت کے خلاف اسلام کا موقف واضح کیا ہے۔

ارشاد رب العزت ہے:

ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ

اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ۔ [1]

ترجمہ: "پھر ان کے بعد ہم نے پے درپے اپنے رسول بھیجے اور ان سب کے بعد عیسیٰ بن مریمؑ کو بھیجا اور انہیں ہم نے انجیل دی اور جنہوں نے ان کی پیروی کی ہم نے ان کے دلوں میں شفقت اور رحم ڈال دیا اور رہبانیت (ترک دنیا) کو تو انہوں نے خود ایجاد کیا، ہم نے تو ان پر رہبانیت کو واجب نہیں کیا تھا سوائے اللہ کی خوشنودی کے حصول کے، لیکن انہوں نے اس کی بھی پوری رعایت نہیں کی، پس ان میں سے جنہوں نے ایمان قبول کیا ہم نے ان کا اجر انہیں دیا اور ان میں بہت سے لوگ فاسق ہیں"۔

تشریحِ کلمات

قَفَّيْنَا: (ق ف و) پیچھے چلنا۔ قفیتہ میں نے اس کے پیچھے چلایا۔

رَافَةً: (ر ء ف) شفقت ہمدردی کے معنوں میں ہے۔

رَهْبَانِيَّةً: (ر ھ ب) خوف کو کہتے ہیں۔ اصطلاح میں خوف خدا کی وجہ سے ترک دنیا کو رہبانیت کہتے ہیں۔

---

[1]۔ سورہ الحدید، آیت 27

تفسیرِ آیات

۱۔ ثُمَّ قَفَّیۡنَا: نوح وابراہیم علیہما السلام کے بعد اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء علیہم السلام کا سلسلہ جاری فرمایا اور کسی قوم کو ہدایت سے محروم نہیں رکھا۔

۲۔ قَفَّیۡنَا بِعِیۡسَی ابۡنِ مَرۡیَمَ: ان کے بعد عیسیٰ بن مریم علیہما السلام کو مبعوث فرمایا اور ان پر انجیل نازل ہوئی۔

۳۔ وَ جَعَلۡنَا فِیۡ قُلُوۡبِ الَّذِیۡنَ اتَّبَعُوۡہُ: حضرت عیسیٰ علیہ السلام نہایت رحم دل تھے۔ اس کا اثر ان پر ایمان لانے والوں میں پیدا ہوا اور یہ رحمدلی صرف ان لوگوں میں تھی جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے پیروی کرتے تھے۔ مسیحیت میں تحریف اور انحراف آنے سے پہلے تعلیمات مسیح علیہ السلام کے پابند لوگوں میں رحمدلی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ ہر عصر کے درندہ صفت لوگوں میں بھی یہ صفت موجود ہے۔

۴۔ وَ رَہۡبَانِیَّۃَ ابۡتَدَعُوۡہَا: رہبانیت یعنی ترک دنیا کو مسیحیوں نے خود گھڑ لیا ہے۔ اللہ نے ترک دنیا کا حکم نہیں دیا تھا لیکن مسیحیوں نے اللہ کے ہاں بلند درجہ حاصل کرنے کیلئے گوشہ نشینی اختیار کرنے کیلئے جنگلوں اور پہاڑوں میں پناہ لینے کا ایک رواج ڈال دیا۔

۵۔ مَا کَتَبۡنٰہَا عَلَیۡہِمۡ اِلَّا ابۡتِغَآءَ رِضۡوَانِ اللّٰہِ: اللہ نے انہیں اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کا حکم دیا تھا اللہ کی خوشنودی کے حصول میں حیاتِ دنیا حائل نہیں ہے بلکہ حبِ دنیا حائل ہے۔ حیات دنیا جائز اور حلال طریقوں سے

بہتر اور صحت مند رکھنے سے اللہ کی رضاجوئی آسان ہو جاتی ہے۔
حضرت علی علیہ السلام دعائے کمیل میں فرماتے ہیں:

قو علی خدمتك جوارحی۔

ترجمہ: "اے اللہ! اپنی عبادت کے لئے میرے اعضاء میں قوت عنایت فرما۔"

حدیث نبوی ہے:

لَا رَهْبَانِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ۔ [1]

ترجمہ: "اسلام میں رہبانیت کا تصور نہیں ہے۔"

دوسری حدیث میں فرمایا:

اِنَّمَا رَهْبَانِيَّةُ اُمَّتِي الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللهِ۔ [2]

ترجمہ: "میری امت کی رہبانیت فی سبیل اللہ جہاد ہے۔"

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے روایت ہے:

الاِتِّكَاءُ فِي الْمَسْجِدِ رَهْبَانِيَّةُ الْعَرَبِ اِنَّ الْمُؤْمِنَ مَجْلِسُهُ مَسْجِدُهُ وَ صَوْمَعَتُهُ بَيْتُهُ۔ [3]

ترجمہ: "عربوں کی رہبانیت مسجد میں بیٹھنا ہے مومن کی جگہ اس کی مسجد ہے اور اس کا صومعہ اس کا گھر ہے۔"

---

[1]۔ مستدرک الوسائل، ج ۱۴ ص ۱۵۵۔
[2]۔ مستدرک الوسائل، ج ۲ ص ۴۰۱۔
[3]۔ الکافی، ج ۲ ص ۲۶۲۔

واضح رہے کہ نماز ہائے نوافل کا گھر ہی میں پڑھنا بہتر ہے۔ لیکن مسیحیت نے ایک ایسی رہبانیت کو رواج دیا جس سے انہیں حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے جو رحمدلی اور ہمدردی وراثت میں ملی تھی وہ شقاوت اور سنگدلی میں تبدیل ہوگئی۔ ان کے ہاں فرقہ بندی میں عدم برداشت اور مخالفین کی قتل و غارت اور ایذا رسانی میں یہی راہب لوگ پیش پیش رہے ہیں۔ راہبوں کے انسانیت سوز مظالم سے ان کی تاریخ اٹی ہوئی ہے۔

۶۔ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا: ان لوگوں نے ترکِ دنیا کے اصول کی رعایت بھی نہیں کی اور اپنے مفاد کی خاطر رسول اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر ایمان نہیں لائے۔

۷۔ فَاٰتَيْنَا: ان مسیحیوں میں سے جو لوگ ہمارے رسول پر ایمان لے آئے ان کو تو اجر ملے گا۔ مگر ان میں سے کثیر تعداد میں لوگوں نے اپنی مفاد پرستی کو نہیں چھوڑا۔

اہم نکات

۱۔ مسیحیوں نے ترکِ دنیا کے روپ میں دنیا طلبی کی۔

۲۔ اسلام میں ترکِ دنیا کا تصور نہیں ہے۔ [1]

---

[1]۔ منبع: شیخ محسن علی نجفی، الکوثر فی تفسیر القران، ج9،ص68۔

8۔غفران مآب کی کتاب "الشہاب الثاقب" کا تعارف

علامہ سید دلدار علی نقوی غفران مآب 1753ء میں رائے بریلی کے نواحی قصبے نصیر آباد میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم کے بعد مولانا غلام حسین دکنی الہٰ آبادی سے منطق اور معقولات کی تعلیم حاصل کی۔ اس کے بعد وہ لکھنؤ میں اہلسنت کے معروف مدرسے دارالعلوم فرنگی محل میں داخل ہوئے اور وہاں درسِ نظامی کی تعلیم مکمل کی۔ عقلی علوم میں مزید پختگی پیدا کرنے کے لئے وہ علامہ تفضل حسین کشمیری کی خدمت میں تشریف لے گئے اور بطلیموسی فلکیات اور قدیم فلسفے میں مہارت حاصل کرنے کے بعد نجف روانہ ہوئے۔

اٹھارویں صدی کا ہندوستان

جب آپ وطن واپس لوٹے تو شمالی ہند میں سیاسی آشوب کا زمانہ تھا۔ روہیل کھنڈ کے پختون راجے شاہ ولی اللہ جیسے درباری علماء کی مدد سے مغل سلطنت کے خلاف سازشوں میں مصروف تھے۔ احمد شاہ ابدالی دہلی کو تاراج کر چکا تھا۔ غلام قادر روہیلہ نے مغل شہنشاہ کی آنکھیں نکال کر شہزادیوں کو بے آبرو کیا۔ فرقہ واریت کو ہوا دینے کے لئے تعلیماتِ محمدؐ وآلِ محمدؐ کے خلاف کتابیں لکھنے کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا۔ اسی کے ساتھ ساتھ ہندو مسلم دشمنی بھی بڑھ رہی تھی۔ مرہٹے اور مسلمان راجے برسر پیکار تھے اور انگریز اس سیاسی ابتری کا فائدہ اٹھا کر بنگال پر قابض ہو چکے تھے۔ ایسے میں اودھ

یں شیعہ نواب کی حکومت معاشی اور سیاسی استحکام کا نمونہ تھی جس نے لکھنؤ کو علم وثقافت کا مرکز بنا دیا تھا۔

علامہ سید دلدار علی نقوی نے لکھنؤ میں حوزہ علمیہ کی بنیاد رکھی اور مکتبِ اہل بیتؑ کی ترویج کے لئے کمر بستہ ہو گئے۔ آپ نے عقائدِ حقہ کی وضاحت کے لئے "عماد الاسلام" کے عنوان سے ضخیم کتاب تصنیف فرمائی جس میں اشعریوں کے امام جناب فخر الدین الرازی کے کلامی نظریات کا رد کیا۔ اصولِ فقہ پر اپنی کتاب "اساس الاصول" میں ملا امین استر آبادی کی "فوائدِ مدنیہ" کا رد کیا۔

1790ء میں شاہ عبد العزیز محدث دہلوی نے "تحفہ اثنا عشریہ" لکھی تو آپ نے اس کے مختلف ابواب کا جواب مستقل کتابوں کی شکل میں دیا جن میں "صوارم الالٰہیہ"، "حسام الاسلام"، "رسالۂ غیبت" اور "ذو الفقار" وغیرہ شامل ہیں۔

آپ نے بھرپور علمی زندگی گزار کر 1820ء میں وفات پائی۔ آپ کا مزار مبارک حسینیۂ غفران مآب میں موجود ہے۔ آپ کو خدا نے پانچ بیٹوں سے نوازا، جو سب کے سب درجۂ اجتہاد پر فائز ہوئے اور آج بھی آپ کی اولاد خاندانِ اجتہاد کے نام سے جانی جاتی ہے۔ زیرِ نظر مضمون میں آپ کی کتاب "الشہاب الثاقب" کا مختصر تعارف پیشِ خدمت ہے۔

وجۂ تصنیف

علامہ سید دلدار علی نقوی 1781ء میں نجف سے مقامِ اجتہاد پر فائز ہو کر لکھنؤ واپس آئے تو صوفی حضرات نے مسلمانوں کو ذہنی طور پر مفلوج بنا کر رکھ دیا تھا اور دین

کے نام پر وسیع جاگیریں ہتھیا کر عوام کے اذہان کو جہل مرکب سے مسموم کر رہے تھے۔ وحدت الوجود کے تصور کے مطابق جسمانی لذتوں کو خدا کی تجلی قرار دیا جا رہا تھا اور خانقاہوں میں مختلف قسم کی نشہ آور چیزوں کا استعمال عام تھا۔

ابن عربی (متوفیٰ 1240ء) کی فصوص الحکم اور دیگر کتابوں کے علاوہ مولوی رومی اور جامی وغیرہ کی شاعری پڑھائی جاتی۔ معصوم نوجوانوں کو روحانی ریاضت کے نام پر مختلف قسم کی جسمانی اور ذہنی اذیتیں دی جاتیں۔ علومِ عقلیہ کے نام پر فلوطین (متوفیٰ 270ء) اور ملا صدرا (متوفیٰ 1641ء) وغیرہ کے خیالات پڑھائے جاتے تھے۔ ملا صدرا نے حرکت جوہری کا نظریہ بھی فلوطین کی اثولوجیا سے لیا ہے۔ [1]

اسی دوران غفران مآب کے استاد علامہ تفضل حسین کشمیری (متوفیٰ 1801ء) نے مسلمانوں کو قدیم فلسفے کی نامعقولات سے نکالنے کے لئے جدید علوم کا ترجمہ شروع کر دیا تھا۔ انہوں نے نیوٹن (متوفیٰ 1727ء) کی کتاب "فلسفۂ طبیعت کے ریاضیاتی اصول" اور کئی دوسری کتب کا عربی ترجمہ کیا۔ نیوٹن نے حرکتِ جوہری کے قدیم تصور کو باطل ثابت کرتے ہوئے یہ واضح کیا تھا کہ حرکت دو حالتوں کے درمیان بیرونی عوامل کی بنیاد پر پیدا ہونے والے توانائی کے عدم توازن کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لہٰذا جب توانائی کا فرق صفر ہو جائے تو حرکت ختم ہو جاتی ہے۔

نیوٹن نے اس نئے نظریئے کی ریاضیاتی بنیادیں بھی فراہم کیں اور یوں جدید علم اور صنعت کا انقلاب آیا جس نے فرنگی اقوام کو باقی دنیا پر فیصلہ کن برتری دے

[1]۔ اسفار اربعہ، ج 3، ص 111، بیروت

دی۔ نیوٹن نے ہی طبیعیات اور فلکیات کو بھی متحد کیا تھا اور اجرام فلکی کی حرکت کو اپنے انہی قوانین کے ذریعے قابل پیش بینی بنایا جو طبیعیات کی دنیا کی تشریح کرتے تھے۔ چنانچہ آج بھی انجینئرز انہی اصولوں کی بنیاد پر مشینیں اور عمارتیں بناتے اور راکٹ خلا میں بھیجتے ہیں۔

مغل سلطنت کے قیام سے پہلے ہی برصغیر کے شیعوں کو اسماعیلی صوفیوں اور شاہ نعمت اللہ ولی کے مریدوں نے تصوف میں مبتلا کر دیا تھا۔ سید دلدار علی کے زمانے میں اودھ کے شیعوں میں صوفیوں کو بہت اثر و رسوخ حاصل ہو چکا تھا۔ شاہ علی اکبر مودودی (متوفیٰ 1795ء) جیسے بظاہر پابندِ شریعت صوفی دربار تک رسائی رکھتے تھے۔

صوفیوں کے کشف و کرامات اور نام نہاد باطنی علوم کے دعوے مشہور تھے اور سیاسی عدم استحکام کے دور میں راجے اپنے اقتدار کی بقا کیلئے ان کی آشیرباد لینا ضروری سمجھتے تھے۔ مختلف درگاہوں کو وسیع جاگیریں عطا کی گئی تھیں۔ مفلوک الحال عوام وجد و حال اور دھمال کی محفلوں میں شرکت کرتے اور خواص ملا صدرا کے فلسفے اور وحدت الوجود کے تصور میں مست رہتے تھے۔ اس دوڑ میں ہندو جوگی اور بابے بھی کسی سے پیچھے نہ تھے۔

1786ء میں غفران مآب امامِ جمعہ مقرر ہوئے تو آپ نے اہلِ تصوف کے عقائد و اعمال کو بھی خطبات کا موضوع بنایا۔ اس وجہ سے صوفی آپ کے دشمن ہو گئے اور اپنے مریدوں کو آپ کی اقتداء میں نماز پڑھنے سے روکنے لگے۔ جب وہ آپ کے علمی دلائل کا سامنا نہ کر سکے تو سیاسی دباؤ ڈال کر آپ کو روکنے کی کوشش کی۔

البتہ اودھ کی شیعہ سلطنت اکبر بادشاہ کی مرتب کردہ بقائے باہمی کی حکمتِ عملی کا تسلسل جاری رکھے ہوئے تھی اور ہندوستانی معاشرے کی کثیر المذہبی فضاء میں آزادیٔ فکر پر پابندی کو درست نہیں سمجھتی تھی۔ اسی وجہ سے دارالعلوم فرنگی محل میں سنی علماء بھی مکمل آزادی سے اپنے مسلک کی ترویج کررہے تھے۔

تمام تر مخالفتوں کے باوجود آپ کے پایۂ استقلال میں لغزش نہ آئی اور آپ نے عربی زبان میں اس موضوع پر ایک مستقل کتاب لکھنے کا فیصلہ کیا۔ آپ کے اس علمی جہاد کا ہی اثر تھا کہ ماحول میں واضح تبدیلیاں آنے لگیں اور آپ کی بابرکت زندگی کے انجام تک شیعیانِ حیدر کرارؑ کی اچھی تعداد نے خانقاہوں سے منہ موڑ لیا۔

الشہاب الثاقب

یہ کتاب فصیح عربی زبان میں لکھی گئی ہے، جو علامہ موصوف کے عربی زبان پر عبور کا اظہار ہے۔ اس کا انتساب وزیر اعظم جناب حسن رضا خان کے نام کیا گیا ہے۔

علامہ کا کہنا ہے کہ بنی امیہ اور بنی عباس کے حاکموں نے تصوف کو مسلمانوں میں اس لئے رواج دیا تاکہ عوام کا معارف الہٰیہ کے حصول کے لئے اہل بیت علیہم السلام کے در پر جانا کم کیا جائے اور اس سلسلے میں آئمہ طاہرینؑ کا متبادل صوفیوں کو قرار دیا جا سکے۔ وہ اس سلسلے میں خلیفہ مامون عباسی کے دربار میں امام علی رضاؑ کے مناظرے کی مثال لاتے ہیں۔ وہ آئمہؑ کی کچھ احادیث بھی نقل کرتے ہیں جن میں صوفیوں کو شیطان کا پیروکار اور اہل بیتؑ کا دشمن قرار دیا گیا ہے۔ اس کتاب کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

کتاب کے پہلے حصے میں آٹھ ابواب ہیں۔اس میں صوفیوں، فلسفیوں اور متکلمین کے ہاں وجود کے تصور پر اختلاف کو عقل و منطق کی رو سے پرکھا گیا ہے اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ عقل کی میزان پر پورا نہیں اترتا۔وہ اس حصے میں ملا صدرا کی کتاب شواہد الربوبیہ اور جامی کے خیالات پر بھی تنقید کرتے ہیں۔وہ تنزلاتِ وجود کی کیفیات پر جرح کر کے صوفیوں کی ذہنی الجھنوں کو بے نقاب کرتے ہیں۔

دوسرا حصہ چھ فصلوں پر مشتمل ہے۔اس میں سید حیدر آملی (متوفیٰ 1385ء) کے نظریات کو زیرِ بحث لایا گیا ہے اور سید حیدر آملی اور دیگر صوفیوں کی طرف سے قرآنی آیات کی تفسیر بالرائے کو باطل ثابت کیا گیا ہے۔آپ نہ صرف عقلی دلائل سے ان کے خیالات کو رد کرتے ہیں بلکہ ان کی نقل کردہ احادیث کی اسناد پر بھی جرح کرتے ہیں اور سید حیدر آملی نے ان احادیث سے جو معنی اخذ کئے ہیں، ان کو بھی دلائل سے نادرست ثابت کرتے ہیں۔تیسرے حصے میں صوفیوں کے کشف وشہود کے دعوے زیرِ بحث ہیں اور واضح کیا گیا ہے کہ ان میں حق اور باطل کی تمیز کرنا دشوار امر ہے۔نیز یہ چیزیں کوئی علمی حیثیت اور حجیت نہیں رکھتیں۔

صوفیوں کا یہ دعویٰ بھی غلط قرار دیا گیا ہے کہ وہ کشف کے ذریعے احادیث کے صحیح ہونے یا نہ ہونے کو سمجھ سکتے ہیں۔ابن عربی، عبدالرزاق کاشانی اور علاء الدولہ سمنانی کے مختلف اقوال نقل کر کے ان کی غلطیوں کی نشاندہی کی گئی ہے۔اس حصے میں سفیان ثوری، بایزید بسطامی، ابراہیم ادہم، معروف کرخی، عبدالقادر جیلانی، مولانا روم اور حکیم سنائی وغیرہ پر بھی تنقید موجود ہے۔

آگے چل کر صوفیوں کی بدعات اور ان کے عملی انحرافات کی نشاندہی کی گئی ہے۔ ان کی طرف سے موسیقی اور رقص وسرود کی محفلوں کے انعقاد کو تنقید کا نشانہ بنایا گیا ہے۔ ان کی رہبانیت، ان کی نوعمر لڑکوں میں رغبت، خرقہ پوشی اور طریقت کے مختلف طریقے کہ جو سب کے سب باطل ہیں، زیر بحث آئے ہیں۔ وہ صوفیوں کے مختلف فرقوں کا زمانی اعتبار سے ذکر کرتے ہیں اور ان کے سنگین اختلافات کا ذکر کر کے یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ اگر ان حضرات کو حق کا شہود ہوتا تھا تو ان میں اس قدر اختلاف کیوں ہے؟

چوتھے حصے میں فقہاء پر صوفیوں کے اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے۔ خاتمے میں آپ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے واجب ہونے اور اہلِ بدعت سے دوری اختیار کرنے کے اسلامی احکام بیان کرتے ہیں اور دین کے دشمنوں کی پیروی کو ناجائز قرار دیتے ہیں۔ آپ وحدت الوجود اور حلول جیسے نظریات کو ارتداد کا موجب کہتے ہوئے صوفیوں پر لعنت کو جائز قرار دیتے ہیں اور انہیں توبہ کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔

اس کتاب کی خاص بات ملا صدرا کے نظریات پر علامہ محترم کی مضبوط گرفت ہے جن کی ایک کتاب پر انہوں نے حاشیہ بھی لگایا تھا۔ یہ نظری پہلو اس کتاب کو برصغیر میں ردِ صوفیت پر لکھی گئی باقی کتب سے ممتاز کرتا ہے۔

پروفیسر اطہر رضوی کا تبصرہ

مغلیہ تاریخ کے ماہر پروفیسر سید اطہر عباس رضوی (متوفیٰ 1994ء) لکھتے ہیں:

> "مولانا دلدار علی (1753ء۔ 1820ء) نے صفوی دور کے علمائے شیعہ کے راستے پر چلتے ہوئے تصوف کی شدید مخالفت کی۔ اُن علماء کی

طرح وہ بھی اِسے شیعیت کے لئے خطرہ سمجھتے تھے۔ انہوں نے الشہاب الثاقب کے عنوان سے صوفی عقائد کی تردید اور معروف صوفیاء کی مذمت میں ایک تفصیلی کتاب لکھی۔

ان کی تنقید کا مرکزی ہدف ابن عربی کا عقیدۂ وحدت الوجود ہے۔ مولانا ابتدائی طور پر وجود اور واجب الوجود کے بارے میں علماء، فلسفیوں اور صوفیاء کے درمیان نظریات کے اختلاف کی نشاندہی کرتے ہیں۔ وہ وجودِ مطلق کے صوفی نظریہ کی تفصیل سے وضاحت کرتے ہیں۔ مولانا کے نزدیک صوفیاء کا خیال ہے کہ واجب الوجود، وجودِ مطلق کا جوہر ہے اور یہ جوہر تمام اشیاء میں پایا جاتا ہے۔ مولانا وحدت الوجود پر صوفیوں کے دلائل کا خلاصہ پیش کرتے ہیں اور پھر ان میں سے ہر ایک کو رد کرتے ہیں۔ وہ اس بارے میں سید حیدر آملی کے خیالات کو باطل ثابت کرتے ہیں اور شریف جرجانی اور صدرالدین شیرازی (ملا صدرا) کے خیالات کو بھی نادرست قرار دیتے ہیں۔

مولانا کے نزدیک وجودِ مطلق کی تشکیک کا نظریہ گمراہ کن ہے۔ وہ ان قرآنی آیات کا حوالہ دیتے ہیں جو صوفیاء کے نزدیک وحدت الوجود کے عقیدہ کی تائید کرتی ہیں اور دلائل سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ ان آیات کا حقیقی مفہوم صوفیوں کی تفاسیر سے مختلف ہے۔ مولانا ایسی آیات اور احادیث بھی پیش کرتے ہیں جو وحدت الوجود کے صوفی نظریات کو

رد کرتی ہیں۔اس کتاب میں یہ بھی ثابت کیا گیا ہے کہ خدا کی ذات اور صفات کی بہترین معرفت صرف آئمہؑ اہلبیتؑ کے فرامین میں ملتی ہے۔ان کے مطابق خدا کی ذات زمان ومکان سے ماوراء ہے، جوخود سے ظاہر ہے اوراس کی ذات کاظہور دنیاوی اشیاء میں نہیں ہوتا۔

کتاب کا ایک باب کشف (صوفی الہامات) کی وضاحت سے متعلق ہے اور اس بات پر زور دیتا ہے کہ اس عمل سے حاصل ہونے والا علم ضروری نہیں کہ درست ہو۔کشف میں حق و باطل کی تمیز ممکن نہیں لہٰذا کسی حتمی نتیجے پر پہنچنے کے لئے کشف کو بنیاد نہیں بنایا جاسکتا۔اگر ایسا ہوسکتا تو ماضی کے اہلِ کشف معصوم ہوتے۔

اس باب کا ایک حصہ ابن عربی (1165ء۔1240ء) کے بعد آنے والے نامور صوفیاء کی غلطیوں کی نشاندہی کرتا ہے۔اس میں ابن عربی کے حامی عبدالرزاق کاشی اور ابن عربی کے مخالف علاء الدولہ سمنانی کے درمیان خط وکتابت کا حوالہ دیا گیا ہے اور اس کے پیروکاروں کے بیانات کی تردید کی گئی ہے جن میں حیدر آملی (1310ء۔1385ء) بھی شامل ہے۔

صوفی حسن بصری (641ء۔728ء) کو اسلام مخالف خانقاہی طریقوں کو دین میں داخل کرنے کا ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے۔مولانا کے مطابق سید حیدر آملی کا یہ کہنا حسن بصری امام علیؑ کا معروف صحابی تھا، امامی

کتبِ حدیث سے ثابت نہیں ہوتا۔

اسی باب کی تیسری فصل میں سفیان ثوری کو دشمن اہل بیتؑ اور جھوٹی حدیثیں گھڑنے کا ماہر قرار دیا گیا ہے۔ ابو یزید بسطامی (متوفیٰ 874ء یا 877ء) کے مشہور قول، سبحانی ما اعظم شانی (پاک ہے میری ذات، میری شان کتنی عظیم ہے)، کو مولانا نے کفریہ قرار دیا ہے اور ابو یزید کو حلول اور اتحاد پر مبنی نظریات کا پرچارک قرار دیا ہے۔

انہوں نے سید مرتضیٰ الرازی کا حوالہ دیا جنہوں نے عبداللہ ابن سبا کا ابو یزید سے موازنہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ حیرت کی بات ہے کہ اہل سنت نے عبداللہ ابن سبا کی مذمت کی کیونکہ اس نے امام علی ابن ابی طالبؑ سے خدائی صفات منسوب کی ہیں، لیکن ابو یزید کے خلاف کوئی اعتراض نہیں کیا جو خود کو خدا سے برتر سمجھتا تھا۔ اس فصل میں منصور حلاج (متوفیٰ 922ء) کی بھی مذمت کی گئی ہے۔ منصور کے لئے ایک الگ فصل بھی لکھی گئی ہے جس میں اسے زندیق، بدعتی اور دین سے خارج قرار دیا گیا ہے۔

وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ قاضی نور اللہ شوستری (1549ء۔ 1610ء) اور بہاؤالدین عاملی (1547ء۔ 1621ء) جیسے علماء کی طرف سے بعض صوفیوں کی حمایت میں جو لکھا گیا، اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ یہ علماء وحدت الوجود کے عقیدے کی حمایت کرتے ہیں۔

غزالی (متوفیٰ 1111ء) کے بارے میں مصنف نے لکھا ہے کہ وہ ایک متعصب شخص تھا جس کی زندگی کا مقصد اہل بیتؑ سے دشمنی کی جڑیں مضبوط کرنا تھا۔ مولانا نے کہا ہے کہ غزالی کی طرف سے یزید کا دفاع نامعقول ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ امام حسینؑ سے کوئی عقیدت نہیں رکھتا تھا۔ غزالی کا یہ دعویٰ بھی کہ شیعوں کا عقیدہ باطل ہے، محض ذاتی کشف اور لغو دلائل پر مبنی تھا۔

مولانا کا کہنا ہے کہ شیخ عبدالقادر جیلانی (متوفیٰ 1166ء) شیعہ دشمنی کے معاملے میں اپنے پیشروؤں سے بھی بڑھا ہوا تھا۔ گیارہویں والے پیر کا عقیدہ یہ تھا کہ روزِ عاشور سوگ کا نہیں بلکہ خوشی کا دن ہے، کیونکہ اسلام کی آمد سے پہلے یہ دن کچھ انبیاءؑ کے لئے بابرکت ثابت ہوا تھا۔ شیخ عبدالقادر جیلانی کے مطابق جنابِ عائشہ تمام عورتوں سے افضل ہیں اور شیعوں کے عقائد یہودیوں سے ملتے ہیں۔

مولوی رومی سے مختص حصے میں مولانا نے اس کی مثنوی سے اشعار کا حوالہ دے کر ثابت کیا ہے کہ رومی ایمان اور کفر کے درمیان امتیاز نہیں کرتا تھا اور وہ توہین آمیز تشبیہات اور استعارات کا استعمال بھی کر لیتا تھا۔ مولانا مزید فرماتے ہیں کہ عطار، سنائی اور دوسرے صوفی شعراء کی شاعری بھی غیر شرعی اور گمراہ کن مطالب رکھتی ہے۔

آخری سے پہلے باب میں صوفیانہ طریقت کی مذمت کی گئی ہے اور اس

کو اسلامی تعلیمات کے بنیادی اصولوں کے خلاف قرار دیا گیا ہے۔ مولانا کے نزدیک صوفیوں کے مراقبے، موسیقی کی محفلیں، ریاضتیں اور نوجوان لڑکوں کے ساتھ معاشقے شریعت کی حدود سے تجاوز ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ صوفیوں کا اونی لباس، آواز کے زیر و بم کے ساتھ ذکر، بیعت کا نظام اور خرقہ پوشی، کجروی اور بدعات ہیں۔ آخری باب ایسے صوفی سلسلوں سے متعلق ہے جو مولانا کی رائے میں سراسر لادین، گستاخ اور دنیا طلبی اور بے حیائی کی طرف دعوت دینے والے ہیں"۔ [1]

---

[1]۔ منبع: سید اطہر عباس رضوی، اے سوشو انٹلیکچوئل ہسٹری آف اثناء عشری شیعاز اِن انڈیا، ج 2، صفحات 133 تا 135، معرفت پبلشنگ ہاؤس، کینبرا، آسٹریلیا۔

9۔وحدتِ وجود پر ایک وہابی سے مناظرے کی روداد

علامہ سید قاسم علی احمدی

سید قاسم علی احمدی فرماتے ہیں کہ:

میں حج کے لئے گیا تو وہاں جنت البقیع میں ایک وہابی مولوی دیکھا جو کہہ رہا تھا کہ آپ شیعہ لوگ مشرک اور کافر ہیں۔ میں نے پوچھا کیوں؟ اس نے کہا: آپ لوگ کہتے ہو کہ اہل بیتؑ، انبیاءؑ سے افضل ہیں۔میں نے آیتِ مباہلہ پڑھی:

ترجمہ: "آپ کے پاس علم آجانے کے بعد بھی اگر یہ لوگ (عیسیٰؑ کے بارے میں) آپ سے جھگڑا کریں تو آپؐ کہہ دیں: آؤ ہم اپنے بیٹوں کو بلاتے ہیں اور تم اپنے بیٹوں کو بلاؤ، ہم اپنی بیٹیوں کو بلاتے ہیں اور تم اپنی بیٹیوں کو بلاؤ، ہم اپنے نفسوں کو بلاتے ہیں اور تم اپنے نفسوں کو بلاؤ، پھر دونوں فریق اللہ سے دعا کریں کہ جو جھوٹا ہو اس پر اللہ کی لعنت ہو"۔ [1]

پھر بتایا کہ یہ لوگ مخلوق میں سے پیغمبرؐ کے قریب ترین ہیں۔اس نے کہا، نہیں! آپ سمجھتے ہو کہ امیر المؤمنین علیؑ حقیقتاً نفسِ پیغمبرؐ ہیں۔میں نے کہا واضح ہے کہ ہمارا موقف یہ نہیں ہے۔بلکہ وہ مثلِ پیغمبرؐ ہیں۔حقیقتاً نہیں بلکہ تنزیلاً ان جیسے ہیں!

[1]۔ سورہ آل عمران، آیت 61

آخرکار اس نے کہا کہ آپ لوگ وحدتِ وجود کے قائل ہیں۔ آپ کے بعض مولویوں نے خدا کو عین خلق قرار دیا ہے۔ یہ سرخ پگڑی والے افغانی مولویوں میں سے ایک تھا جو بقیع میں ملا۔

میں نے کہا، نہیں! ہم وحدتِ وجود کا عقیدہ نہیں رکھتے۔ یہ باطل عقائد میں سب سے بڑھ کر باطل ہے، اس پر کوئی نص نہیں!

ہمارے مسلک کے مسلمات میں یہ ہے کہ اگر خالق اور مخلوق میں سنخیت کا سوال ہو تو ہم اگر کسی آیت اور حدیث کو پیش نہ کریں پھر بھی کہہ سکتے ہیں کہ مخلوقات زمان و مکان کی پابند ہیں، اجزاء میں تقسیم ہو سکتی ہیں، حقیقی طور پر حادث ہیں۔ مخلوقات تصور اور توہم میں آتی ہیں، ان میں دخول وخروج ہوتا ہے۔

ایک ایسی حقیقت جو ہر لحاظ سے ان سے الگ ہو، زمان و مکان سے بالاتر ہو، ابتداء وانتہاء سے فراتر ہو، دخول وخروج سے پاک ہو، تصور وتوہم میں نہ آتی ہو۔ جب ہم دو مختلف حقائق کے اس اختلاف کو سمجھ جائیں تو سنخیت کا سوال ہی نہیں رہتا!

ہم خالق وخلق کی سنخیت اور عینیت کو باطل سمجھتے ہیں۔ ہم ان کا عقیدہ نہیں رکھتے۔ نقلی دلائل کی تو کمی نہیں ہے۔ اس بارے میں احادیث تواتر سے بڑھ کر ہیں۔ آیات کو دیکھیں تو لَيۡسَ كَمِثۡلِهٖ شَیۡءٌ [1]، اس کی مطلق نفی ہے۔

احادیث میں:

يَا مَنۡ دَلَّ عَلٰى ذَاتِهٖ بِذَاتِهٖ، وَتَنَزَّهَ عَنۡ مُجَانَسَةِ مَخۡلُوقَاتِهٖ،

---

[1]۔ سورہ شوریٰ، آیت 11

وَجَلَّ عَنْ مُلاٰئَمَۃ کَیْفِیَّاتِہِ۔ [۱]

ترجمہ: "اے وہ جس نے اپنی ذات پر اپنی ذات کو دلیل بنایا۔ جو اپنی مخلوقات کا ہم جنس ہونے سے پاک اور اس کی کیفیتوں کی آمیزش سے بلند ہے"۔

کُنْهه تَفْرِیقٌ بَیْنَه وَبَیْنَ خَلْقِه۔ [۲]

ترجمہ: "اس کی اصلیت اس کے اور خلق کے درمیان فرق ہے"۔

اِنَّ اللّٰہَ تَبَارَکَ وَ تَعَالٰی خلو من خلقه وخلقه خلو منه۔ [۳]

ترجمہ: "اللہ تبارک وتعالیٰ حقیقتِ خلق سے خالی ہے اور خلق، حقیقتِ خدا سے خالی ہے"۔

قَالَ یُونُسُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ کَتَبْتُ إِلَی أَبِی الْحَسَنِ الرِّضَاؑ سَأَلْتُه عَنْ آدَمَ هلْ کَانَ فِیه مِنْ جَوْهرِیَّة الرَّبِّ شَیْءٌ فَکَتَبَ إِلَیَّ جَوَابَ کِتَابِی لَیْسَ صَاحِبُ هذِه الْمَسْأَلَة عَلَی شَیْءٍ مِنَ السُّنَّة زِنْدِیقٌ۔ [۴]

ترجمہ: "یونس بن عبدالرحمٰن کہتے ہیں کہ میں نے امام علی رضاؑ سے پوچھا

---

[۱]۔ دعائے صباح

[۲]۔ شیخ صدوقؒ، کتاب التوحید، ص36

[۳]۔ شیخ صدوقؒ، کتاب التوحید، ص105

[۴]۔ شیخ طوسیؒ، اختیار معرفۃ الرجال الکشی، النص، ص:495

کہ کیا حضرتِ آدمؑ میں جو ہر رب سے کچھ ہے؟ امام نے کہا نہیں، ایسا کہنے والے کا عقیدہ سنت کے مطابق نہیں اور وہ زندیق ہے"۔

لَا يَجرِی عَلَيهِ السُّكُونُ وَ الحَرَكَة، و كَيفَ يَجرِی عَلَيهِ مَا هوَ أجرَاهُ۔ [1]

ترجمہ: "حرکت وسکون اس پر طاری نہیں ہو سکتے، بھلا جو چیز اس نے مخلوقات پر طاری کی ہو وہ اس پر کیونکر طاری ہو سکتی ہے؟"

پھر اس نے کہا آپ کے محیی الدین ابن عربی صاحب اس کے قائل ہیں۔ میں نے کہا، ابن عربی ہمارے نہیں، آپ میں سے ہیں۔ فصوص الحکم کی ہر فص میں کوئی نہ کوئی بات ایسی ہے جو ہمارے مسلک کی مسلمات کے خلاف ہے۔

ابن عربی کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے جانشین مقرر کئے بنا وفات پائی:

مات رسول الله صلى الله عليه و سلم و ما نص بخلافه عنه إلى أحد۔ و لا عينه۔ [2]

توحید پر تو ان کی بہت سی خرافات ہمارے عقائد کے خلاف ہیں۔ چنانچہ بزرگ علمائے شیعہ نے اس کا رد کیا ہے۔ ملا فیض کاشانیؒ لکھتے ہیں کہ ابن عربی ایک خبطی آدمی تھے۔ ملا رازیؒ، ملا حبیب خوئیؒ، ملا خوانساریؒ وغیرہ نے جو لکھا ہے اس کے بیان کا یہاں وقت نہیں ہے۔ یہاں علمی دلائل کا ذکر کرنے پر ہی توجہ مرکوز رہے گی۔

ابن عربی کے بارے کسی کے قول کے بجائے خود ان کا اپنا کلام دیکھیں:

---

[1]۔ مفتی جعفر حسینؒ، ترجمہ نہج البلاغہ، خطبہ 184

[2]۔ فصوص الحکم، فص داؤدی، ج 1، ص 163

ولو كان للهمه أثر ولابد، لم يكن أحد أكمل من رسول الله صلى الله عليه و سلم و لا أعلى و لا أقوى همّه منه، و ما أثّرت في إسلام أبي طالب عمّه۔ [1]

ترجمہ: ”کوئی شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہمت میں اکمل اور افضل اور اعلیٰ اور اقویٰ نہیں ہے اور اُن کے ساتھ بھی، ان کے چچا ابو طالبؑ کے اسلام میں ہمت نے اثر نہ کیا“۔

ایسی باتیں ایک، دو، پچاس، سو، نہیں، بہت زیادہ ہیں۔ میں نے ایک زمانے میں بازار میں عین الحیات پر ایک معاصر، جو حوزے میں فصوص الحکم اور فتوحاتِ مکیہ پڑھاتے ہیں، کا حاشیہ دیکھا۔ یہ کتاب بازار میں ہے۔ وہ وہاں پر یہ جھوٹ لکھتے ہیں کہ علامہ مجلسیؒ فرماتے ہیں کہ روافض کو خنزیر کی شکل میں دیکھنے والی بات اسماعیلی شیعوں کے بارے کہی گئی ہے۔

صحیح السند روایت میں ہے کہ شیطان نے عرش بنا رکھا ہے اور اپنے اولیاء کو اس کی سیر کراتا ہے۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ: صوفیوں کی ایک جماعت رجب والی ہے، وہ امیر المؤمنینؑ کے شیعوں کو خنزیر کی شکل میں دیکھتے ہیں۔ کشف الروافض من أهل الشيعة سائر السنة فكان يراهم خنازير [2]۔ ادھر (قم میں) فتوحات اور فصوص کے معروف مدرس لکھتے ہیں کہ روافض سے ابن عربی کی مراد چھ اماموں کو ماننے والے ہیں۔

---

[1]۔ فصوص الحکم، ص 130؛ ترجمہ فصوص الحکم، ص: 402، مترجم بابا ذہین شاہ تاجی/

[2]۔ ابن عربی، فتوحاتِ مکیہ، ج 2، ص 8

میں نے آقائے مرعشی کے کتابخانے میں فتوحات کا پرانا نسخہ دیکھا۔ وہاں اس قسم کی بات آئی ہے کہ: جو شخص پہلے دو خلفاء کے بارے سوءِ ظن رکھتا ہوا سے رجبی بزرگ خنزیر کی شکل میں دیکھتے۔ جونہی کوئی حسنِ ظن پیدا کرتا، انسان کی شکل میں ظاہر ہوتا۔ یہ ان کا حال ہے جو اس مذہبِ شنیع پر عقیدہ رکھتے ہیں۔

جناب ابن عربی فتوحات میں حضرت عمر کی عصمت کے دعویدار ہیں:

و من أقطاب هذا المقام، عمر بن الخطاب و أحمد بن حنبل. و لهذا قال صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم -!- فی عمر بن الخطاب، يذكر ما أعطاه الله من القوه: يا عمر! ما لقيك الشيطان فی فج إلا سلك فجا غير فجك - فدل (هذا) على عصمته، بشهاده المعصوم. و قد علمنا أن الشيطان ما يسلك، قط، بنا إلا إلى الباطل. و هو غير فج عمر بن الخطاب. فما كان عمر يسلك إلا فجا ج الحق بالنص. فكان ممن لا تأخذه، فی الله، لومه لائم، فی جميع مسالكه. - و للحق صوله!۔ [1]

یہ عبارت تو معروف ہے جس میں کہتے ہیں کہ اقطاب میں سے کچھ خلافتِ ظاہری کے ساتھ خلافتِ باطنی بھی رکھتے ہیں۔ جیسے ابوبکر و عمر و عثمان، پھر حضرت علیؑ کو چوتھے نمبر پر گن کر متوکل عباسی تک کو ظاہری و باطنی قطب قرار دیتے ہیں۔ [2]

---

[1]۔ فتوحات مکیہ، ج3، ص252

[2]۔ فتوحاتِ مکیہ، ج2، ص6۔

متوکل وہ شخص ہے جس نے امام حسینؑ کی قبرِ مطہر کو مٹانا چاہا۔اس نے سترہ مرتبہ سید الشہداءؑ کی قبر کو توڑا اور ہل چلوائے۔ابن عربی کے فکری انحرافات ایک دو، یا دس بارہ نہیں ہیں۔

فصوص الحکم کے شروع میں ہی گویا کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ کو خدا کا پیغام فرشتے کے واسطے سے ملا، اور اسے بلاواسطہ ملا۔ان لایعنی باتوں کو دیکھ کر ان کے ذہنی توازن پر شک ہوتا ہے۔کسی ایک باب کا مسئلہ نہیں، ہر فصل میں غلطیوں کی بھرمار ہے۔

وہ اس بات کے قائل ہیں کہ انبیاءؑ کو خاتم الأنبیاءؐ سے ضیاء ملتی ہے اور خاتم الأنبیاءؐ خود خاتم الأولیاء سے روشنی لیتے ہیں (معاذ اللہ)۔اور اگر خاتم الاولیاء شریعت کی روشنی نبیؐ سے لیتا ہے تو یہ کوئی بڑا نقص نہیں، رسالت کا درجہ ولایت سے کم ہے۔قیصری کا کہنا ہے کہ ابن عربی خود کو خاتم الأولیاء کہتے ہیں، انہوں نے دس سے زیادہ مرتبہ خاتم الأولیاء کا ذکر کیا ہے۔اس قسم کی فضول باتوں سے یہ کتاب بھری ہوئی ہے۔

المختصر! میں نے اس شخص سے کہا کہ ابن عربی ہم میں سے نہیں بلکہ آپ میں سے ہیں۔ہم وحدتِ وجود کے قائل نہیں ہیں۔خدا اور خلق بالکل مختلف ہیں۔قرآن میں اول سے آخر تک عابد و معبود، خدا و خلق الگ الگ ہیں۔قرآن حقیقی موجودات کی طرف بھیجا گیا۔وحدت الوجود کا ہمارے مکتبِ فکر سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

10۔ خالق اور مخلوق کی اصلیت جدا ہے

علامہ سید محمود میر دامادی

خدا کو علت کہنے سے کیوں روکا گیا ہے؟ خدا علت (cause) نہیں ہے۔ علت ومعلول، cause and effect، نہ کہو، کیونکہ علت و معلول میں ایک سنخیت ہونی چاہئے۔ خالق اور مخلوق میں کوئی سنخیت نہیں ہے۔ لیکن آیت کہنا درست ہے۔ آئمہؑ اللہ کی سب سے عظیم آیت ہیں، اسماءِ الٰہی ہیں۔

آئمہؑ آئینہ خدا نہیں ہیں۔ آئمہؑ اور خود رسول اللہؐ، خدا کی آیت (نشانی) ہیں۔ آئینے میں انسان اور عکس میں ایک قسم کی مشابہت ہوتی ہے۔ جبکہ سابقہ دروس میں سنخیت اور مشابہت کو رد کیا گیا ہے۔ میں نے نہیں، خود اہل بیتؑ نے خالق و مخلوق میں سنخیت کو رد کیا ہے۔ خالق و مخلوق میں کوئی سنخیت نہیں، یعنی ان کی اصلیت ایک نہیں ہے۔

آئینہ جب کہتے ہیں تو ایک قسم کی شباہت کا خیال آتا ہے۔ جبکہ یہاں کوئی شباہت اور سنخیت نہیں ہے۔ آئمہؑ سے مروی احادیث میں آیا ہے کہ خالق و مخلوق میں تباین ہے۔ الگ الگ ہیں، بالکل جدا ہیں۔ کسی قسم کی مشابہت اور سنخیت نہیں ہے۔

ہم نے منظومہ سے ملا ہادی سبزواری کا قول بھی پیش کیا تھا۔ معاصر مسلم فلاسفہ اور عرفاء (جو صوفی ہی ہیں) اگر کوئی ایسی بات کریں جس سے سنخیت اور مشابہت ظاہر ہو، تو ان کا قول مردُود ہے۔ مثلاً خدا کو علت اور مخلوق کو معلول کہا جائے۔

وحدتِ وجود، انبیاءؑ اور آئمہ طاہرینؑ کی توحید سے الگ ہے۔ توجہ کیجئے! توحید یگانہ پرستی ہے، خدا پرستی ہے۔ خدائے متعال کائنات کا خالق ہے۔ جو حقیقی قادر ہے وہ خدائے متعال ہے۔ قرآن میں آیا ہے:

قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَآءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَآءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَآءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَآءُ۔ بِيَدِكَ الْخَيْرُ۔ اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ۔ [1]

ترجمہ: "کہہ دیجئے: اے اللہ! (اے) ملک کے مالک! تو جسے چاہے، حکومت دیتا ہے۔ اور جس سے چاہے، حکومت چھین لیتا ہے۔ اور تو جسے چاہتا ہے عزت دیتا ہے اور جسے چاہے ذلیل کر دیتا ہے۔ خیر تیرے ہی ہاتھ میں ہے، بے شک تو ہر چیز پر قادر ہے۔"

یہ توحید ہے۔ عزت خدا کے ہاتھ میں ہے، ذلت خدا کے ہاتھ میں ہے۔ قدرت خدا کے ہاتھ میں ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف توجہ کا حکم آیا ہے۔

انبیاءؑ نے کہا: قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ تُفْلِحُوْا۔

ترجمہ: "لا الہ الا اللہ کہو، نجات پاؤ گے۔"

وحدتِ وجود، لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ کے مدِ مقابل ہے۔ وحدتِ وجود کا معنی یہ ہے کہ وجود ایک ہی ہے، وہی خدا ہے۔ پس میں کون ہوں، آپ کون ہیں، یہ منبر کیا ہے؟ یہ لوگ کہتے ہیں کہ یہ سب کچھ نہیں ہیں۔

---

[1]۔ سورہ آل عمران، آیت 26

صوفی محمد حسین طہرانی مغالطہ پیدا کرتے ہیں۔کائنات اللہ کی نشانی ہے۔ یہ کہتے ہیں: خدا ذوالآیہ ہے۔یعنی آیات ونشانیاں رکھتا ہے۔صاحب آیت ہے۔ یہاں تک ٹھیک کہہ رہے ہیں۔ پھر کہتے ہیں یہ آیات ہیچ ہیں، کچھ نہیں ہیں۔ یہ نہیں ہیں،صرف خدا ہے۔وجود اسی کا ہے۔اب یہ کہنے کے بعد ذوالآیہ کا کیا معنی رہ جاتا ہے؟ آیت کی جگہ ہیچ رکھو تو معنی یہ ہوا کہ خدا کی نشانی کچھ ہے ہی نہیں!

بعد میں کہتے ہیں کہ لَآ اِلَٰہَ اِلَّا اللّٰہُ کا معنی لاموجود سوی اللہ ہے۔اللہ کے سوا کچھ موجود نہیں ہے۔ پھر ہم اور آپ کیا ہیں؟ کہتے ہیں، ہم نہیں ہیں۔پس جب ہم نہیں ہیں تو ہمارے بیچ جھگڑا کیوں ہے؟ ہم آپ کی بات نہیں مانتے،آپ ہماری بات نہیں مانتے۔ میں منبر پر بیٹھا تقریر کررہا ہوں۔صاحب ہیچ؟اس بات پر غور کرنے کی ضرورت ہے۔

آپ نے کس لغت میں دیکھا کہ اِلَٰہَ کا معنی "موجود" لکھا ہو؟ لَآ اِلَٰہَ کا معنی لاموجود کرتے ہیں۔معبود کی جگہ موجود کہتے ہیں۔آج تک لغت کی کس کتاب میں اِلَٰہَ کا مطلب موجود آیا ہے؟ اِلَٰہَ کا معنی معبود ہے،خدا ہے۔اللہ کے سوا کوئی خدا نہیں ہے۔ یہ کہتے ہیں اِلَٰہَ کا معنی موجود ہے،پس لاموجود اِلَّا اللّٰہُ!

عربی لغت کی کس کتاب میں یہ معنی لکھا ہے؟ یہ لوگ اپنی بات منوانے کے لئے لغت میں بھی تحریف کرتے ہیں۔ یہی صاحب (محمد حسین طہرانی) جنہوں نے کہا کہ اگر استاد کہے خون پیو تو پی لوں گا[1]،اور یہ کہ میں امیر المؤمنینؑ کی طرح نفوس پر مسلط ہوں[2]،

---

[1]۔ اسرارِ ملکوت،ج2،ص43۔

[2]۔ نورِ مجرد،ج1ص329۔

یہی صاحب کہتے ہیں کہ سید حسن مسقطی (متوفیٰ 1932ء) کو توحید پڑھانے کی وجہ سے حوزۂ علمیہ نجف سے نکالا گیا[1]۔ نہ! مسقطی توحید نہیں، وحدت الوجود کا درس دیتے تھے اس لئے اس وقت کے مرجع آقائے سید ابوالحسن اصفہانی نے ان کو نکال دیا۔

صوفیوں کا اسلام بھی علماء کے بغیر ہے۔ یہ علماء کے دوست ہو ہی نہیں سکتے۔ ہاں، اگر اپنے جیسا عمامے والا ملے تو زندہ باد کہتے ہیں۔لیکن اگر ان سے اختلاف رکھنے والا صاحبِ عمامہ ہو تو کہتے ہیں کہ نہیں، یہ ہمارے کام کا نہیں، اسے سمجھ نہیں آئے گا۔ یہ معرفت کی باتوں کو نہیں جانتا۔

[1]۔ روحِ مجرد، ص 105۔

11۔خواب،استخارے اور مکاشفے

علامہ سید محمود میر دامادی

قرآن فرماتا ہے کہ بعض لوگوں کے دل بیمار ہیں:

فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ۔ [1]

ان بیماریوں میں سے ایک جو لوگوں کو امام زمانہؑ اور اہل بیتؑ کے حقیقی عرفان سے دور کر دیتی ہے اور جس بیماری کا علاج لازم ہے، وہ خوابوں اور کشف وشہود کے چکر میں پڑنا ہے۔

اس میں مبتلا شخص کہتا ہے جو خواب میں آئے وہ درست ہے، جو نہ آئے وہ نہیں! آخر خواب دیکھنا نہ دیکھنا کیا حیثیت رکھتا ہے؟ صوفی کہتے ہیں، اگر کوئی کشف ہو جائے تو ٹھیک ہے۔ پردہ اُٹھ جائے تو درست ہے۔کشف یا مکاشفہ نہ ہو تو کیا کرو گے؟ اگر پیغمبر اکرمؐ یا امیر المؤمنینؑ کا فرمان مل جائے تو؟

یہ حسن بصری کے طرفدار، جو بڑے بڑے دعوے کرتا تھا، یہ آج کل ہمارے جوانوں کو کہتے ہیں کہ مثلاً آج رات تم ایک خاص خواب دیکھو گے۔ یا یہ کہتے ہیں کہ جاؤ ایک بار استخارہ کر کے دیکھ لو۔

کیا ہم نے اسلام پر ایمان لانے کے لئے استخارہ کیا تھا؟ کیا ہم مکتبِ اہل

---

[1]۔ سورہ بقرہ، آیت:10

بیتؑ کو قبول کرنے کے لئے استخارہ کرتے ہیں؟ کیا آپ اب استخارہ کریں گے کہ محمدؐ و آلِ محمدؐ پر درود پڑھیں۔ اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی مُحَمَّدٍ وَّ اٰلِ مُحَمَّدٍ۔

کیا ماں باپ کی دست بوسی کے لئے استخارہ کیا جاتا ہے؟ کوئی خاتون پردہ کرنا چاہتی ہے، آیا وہ استخارہ کرے گی؟ کیا نماز پڑھنے سے پہلے استخارہ دیکھا جاتا ہے؟ کہتے ہیں کشف کریں۔ کشف کیا ہے؟ کل رات کہا ہے، یہ سب چورن بیچ رہے ہیں۔

ہم چاہتے ہیں کہ قرآن اور اہل بیتؑ کے عرفان کو صوفیوں کے جعلی عرفان سے جدا کریں۔ اہل بیتؑ کا عرفان خدا کا کلام ہے، قرآن ہے۔ اہل بیتؑ خود قرآن ہیں۔ قرآن میں آیا ہے:

بَلْ هُوَ اٰيٰتٌۢ بَيِّنٰتٌ فِيْ صُدُوْرِ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ ۔ وَمَا يَجْحَدُ بِاٰيٰتِنَاۤ اِلَّا الظّٰلِمُوْنَ ۔ [1]

ترجمہ: "بلکہ یہ روشن نشانیاں ان کے سینوں میں ہیں جنہیں علم دیا گیا ہے۔ اور ہماری آیات کا انکار وہی کرتے ہیں جو ظالم ہیں۔"

یہ قرآن روشن آیات کی طرح امیر المؤمنینؑ کے دل میں ہے۔ امام حسنؑ کے دل میں، سید الشہداءؑ کے دل میں، اور یہ سلسلہ امامِ عصرؑ تک آتا ہے۔ اگر قرآن امیر المؤمنینؑ کے قلب میں ہو تو وہ خود کیا ہوں گے؟ قرآنِ ناطق!

یہاں صدر کی جمع صدور آیا ہے۔ یعنی متعدد قلوب! اہل بیتؑ کے علاوہ کن کے سینوں میں قرآن ہو سکتا ہے؟ علماء و مراجع کے علوم کسبی ہیں۔ وہ مدرسے جائیں،

---

[1]۔ سورہ عنکبوت، آیت: 49

پڑھیں۔لیکن پیغمبر اکرمؐ کے بعد اہل بیتؑ کے علوم الٰہی ہیں، آسمانی ہیں۔ان کے دل میں قرآن ہے۔

اب گفتگو کو سمیٹتے ہیں۔یہ کشف کیا ہے جو یہ کرنا چاہتے ہیں؟ صبح کی نماز دو رکعت ہے۔کس نے بتایا؟ پیغمبرؐ نے! یہی کافی ہے۔اب کشف کیا کرنا ہے؟

مغرب کی نماز کی رکعتیں تین ہیں۔کیسے پتا چلے کہ یہ درست ہے؟ کعبہ کا طواف سات چکروں میں مکمل ہوتا ہے۔روزہ یوں رکھنا ہے، زکات ایسے دینی ہے۔خمس یوں دینا ہے۔یہاں کشف کیا بتا سکتا ہے؟ اسلام میں خواب کا کیا کام ہے؟ اسلام استخارہ کرنا نہیں، منطقی سوچ کو اپنانا ہے۔اسلام تحقیق کا نام ہے۔وہ چراغ اور سورج کی روشنی ہے۔

میں سوال کرتا ہوں، اس کا جواب دیں۔آج کل ماہِ رمضان ہے۔آپ رات درس کے بعد گھر جائیں اور بچے سو رہے ہوں، لائٹ بند ہو۔آپ تاریکی میں اپنے کمرے تک نہیں جا سکتے۔آپ کو روشنی چاہئے۔آپ اپنے فون کا بلب جلاتے ہیں۔ تا کہ نہ بچے پریشان ہوں اور نہ آپ ٹھوکر کھا کر گریں۔مہمان آئیں تو دروازے اور صحن میں بلب جلاتے ہیں۔مہمان آئیں اور کوئی کہے کہ چراغ گل کر دو؟ کھانا کیسے کھائیں؟

آپ موبائل کا بلب جلاتے ہیں تا کہ سامنے کی چیزیں دیکھ سکیں۔تہران سے شیراز جاتے ہوئے سڑک پر گاڑی کی لائٹیں جلاتے ہیں۔گاڑی کی لائٹس کام نہ کر رہی ہوں تو سفر شروع ہو سکتا ہے؟ رات کی تاریکی میں جانے سے پہلے آپ پہلے بتی ٹھیک کرتے ہیں۔تاریک اور پُرخطر رستے پر چراغ کے بغیر حرکت کیسی؟

کیا یہاں استخارہ کرنا بنتا ہے کہ آیا روشنی کا بندوبست کیا جائے؟ کیا یہاں مکاشفے

یا خواب سے رجوع کرنا ہوگا؟ کوئی خواب میں بتائے کہ جناب! گاڑی کی لائٹس ٹھیک کریں۔ حقیقت کی پیروی کرنے میں استخارے کا کیا کام؟

تصوف اور جعلی عرفان کا تکلیف دہ پہلو مکاشفے اور خواب ہیں۔ یہ مرض ہے جو اِن کو نفسیاتی طور پر لاحق ہوگیا ہے۔ جوانو! غور کرو۔ جھوٹے عرفان کا مہلک کینسر وحی، قرآن اور عترتؑ کو ایک طرف رکھ کر خواب، کشف اور استخارے کا انتظار کرنا ہے۔

امیر المؤمنینؑ نے کہا تقویٰ اپناؤ۔ امیر المؤمنینؑ کے پاس ان کے بھائی عقیل آئے اور کہا کہ بیت المال میں سے مجھے کچھ زیادہ حصہ دیں۔ میں بچوں والا ہوں۔ عقیل آپؑ کے بھائی تھے۔

آپؑ نے عملی طور پر سمجھایا کہ یہ بیت المال ہے۔ مجھے یہ حق نہیں کہ بیت المال سے ایک روپیہ بھی زیادہ دوں۔ میرے بھائی ہو، بہت خوب، اپنا حق لو اور جاؤ۔ بقیہ لوگوں کو بھی حق ملے گا۔ یہ عدالت ہے۔ پھر ان کو تلوار پکڑائی اور کہا کہ یہ لو اور باہر جا کر لوگوں سے پیسے چھیننا شروع کرو۔ عقیل نے کہا، میں کیسے ڈاکو بن سکتا ہوں؟ امیر المؤمنینؑ نے کہا پھر میں یہ کام کیسے کروں؟ تم کہتے ہو تمہیں بیت المال سے زیادہ دوں، یہ ڈاکہ نہیں ہے؟

ایسی شخصیت کی پیروی کرنے کے لئے استخارہ چاہئے؟

حدیث میں آیا ہے: إِنَّ الْحُسَيْنَ مِصْبَاحُ الْهُدَى وَ سَفِيْنَةُ النِّجَاةِ، ''حسین علیہ السلام ہدایت کے چراغ اور نجات کی کشتی ہیں''۔

کیا امام حسینؑ کی پیروی کے لئے استخارے کی ضرورت ہے؟

رات کو خواب دیکھ کر فیصلہ ہوگا؟ مکاشفہ ہونا چاہئے؟

کشف کیا ہے؟

خدا نے حکم دیا ہے سچوں کے ساتھ ہو جاؤ:

كُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ [1]۔

سچوں کے ساتھ ہو جاؤ، یعنی حسینؑ کے ساتھ ہو جاؤ۔ مہدیؑ کے ساتھ رہو۔

قرآن کے مقابلے میں کشف کو لاتے ہو؟

یہی تو اپنے پاس سے دین گھڑنا ہے۔ کیا یہ تصوف اور صوفیوں کا عرفان دین تراشی نہیں؟

---

[1]۔ سورہ توبہ، آیت: 119

12۔قاضی طباطبائی: پیر نہیں اُڑتے، مرید اُڑاتے ہیں

اہلسنت مولوی صاحبان کی طرف سے عبدالقادر گیلانی (متوفیٰ 1166ء) کی مضحکہ خیز کرامات سنا کر عوام کے ذہنوں کو ناکارہ بنانے کا سلسلہ کافی عرصے سے چلا آرہا ہے۔انہیں غوث پاک یا غوث اعظم کہا جاتا ہے۔گیارہویں شریف انہی سے منسوب ہے۔شیخ مرتضٰی مطہری نے بھی انہیں چھٹی صدی کے عارفوں میں گنا ہے۔اردو میں شائع ہونے والی کتاب "سیروسلوک" میں لکھا ہے:

> "عبدالقادر گیلانی: دنیائے اسلام کی اختلافی شخصیت ہیں۔صوفیہ کا سلسلہ قادریہ انہیں سے منسوب ہے۔ان کی قبر بغداد میں مشہور و معروف ہے۔یہ ان لوگوں میں سے ہیں جن سے اول اول بلند بانگ دعوے نقل کئے گئے۔ساداتِ حسنی میں سے ہیں۔یہ 560 یا 561 ہجری میں فوت ہوئے۔"

البتہ گزشتہ تیس چالیس سالوں میں برصغیر میں شیعہ علماء کا لباس پہنے ہوئے ایسے اخوانی آغا صاحبان منبر پر آئے ہیں جو جہالت میں کسی سے کم نہیں ہیں۔ یا تو یہ منبر سے ایرانی اخباروں کے کالمز اور حالات حاضرہ کے تجزیئے سناتے رہتے ہیں، یا پھر مختلف جھوٹی کہانیاں سنا کر بانیانِ مجالس سے بھاری نذرانے لیتے ہیں۔ان لوگوں نے آغا قاضی طباطبائی (متوفیٰ 1947ء) اور ان کے سلسلے کے عارفوں کی جھوٹی کرامات

سنانے کا سلسلہ شروع کر رکھا ہے۔ یوں قاضی صاحب تصوف زدہ اخوانی شیعوں کے لئے گیارہویں والا پیر اور غوث پاک بن چکے ہیں۔ مثال کے طور پر آغا علی مرتضیٰ زیدی فرماتے ہیں:

"ایک شخص ان کا شاگرد بنا جو خود بڑا کوئی کرامات دکھانے کا ماہر انسان تھا۔ قاضی ایک جگہ چل رہے تھے، وہ ساتھ ساتھ چلنے لگا اور کہنے لگا کہ میں نے آپ کا بہت نام سنا ہے۔ اب اتنی عمر گزار دی ہے تو چاہتا ہوں کہ آپ میری تربیت کریں۔ انہوں نے کہا کہ ہاں میں تربیت تو کرتا ہوں۔ اب یہ بالکل فری سٹائل میں کام کرنے والے آدمی تھے۔ لنگڑے تھے، لاٹھی ہاتھ میں ہوتی تھی۔ کوئی ان کا حال حلیہ دیکھے تو شاید سلام بھی نہ کرے۔

اتنی عجیب حالت میں رہے زندگی بھر، اور اسی حالت میں سب کچھ جاننے والے تھے۔ وہ ساتھ ساتھ چل رہے ہیں، ساتھ ہی ایک نہر چل رہی ہے جو نجف سے کربلا کے راستے میں پڑتی ہے۔ وہ جو نیا شاگرد بننا چاہتا تھا، عمر رسیدہ آدمی، اب یہ جانتے ہیں یہ آدمی کون ہے۔ کہنے لگے، بتاؤ کماتے کہاں سے ہو؟ اس نے کہا کہ اس کا کیا ذکر ہے؟ کہا میری تربیت میں جو بھی رہتا ہے تو جب تک وہ حلال نہیں کماتا، اور اپنی محنت سے نہیں کماتا، میں اس کو اپنا شاگرد نہیں بناتا۔

اچھا یہ اپنے ہر شاگرد سے یہ کہتے تھے کیا؟ نہیں! تو اس سے کیوں کہہ

رہے تھے؟ اس نے خود بعد میں بتایا۔ کہنے لگا اصل میں انہوں نے مجھے اس لئے کہا تھا کہ بہت عرصے سے میرے اندر ایک کرامت آ گئی تھی۔ جو میں سوچتا تھا، وہ مجھے مل جاتا تھا۔ میں سوچتا تھا کہ آج دوپہر مجھے مچھلی کھانی ہے، تو پھر مچھلی نے آنا ہے۔ میں نے سوچا کہ جب خود ہی خدا بھیج رہا ہے تو مجھے کمانے کی ضرورت ہی نہیں۔ میں کوئی حرام کام نہیں کروں گا، صرف سوچوں گا کہ یہ چاہئے، مل جائے گا۔ بلاوجہ کمانے کی کیا ضرورت ہے؟ اپنا وقت عبادتوں پہ لگاتا تھا۔

انہوں نے پہلا سوال اس سے یہ کیا، کماتے کہاں سے ہو؟ اس نے ٹالنے کی کوشش کی کیوں کہ اسے بھی سمجھ آ گیا تھا کہ ان کو پتا چل گیا ہے کہ میں کیا کر رہا ہوں۔ کہنے لگے کہ جب تک کوئی حلال نہیں کماتا تو میں اسے ساتھ نہیں رکھتا۔ اب وہ کیا کرتا؟ اس نے یوں اپنے استاد کو دیکھا اور ایک مچھلی کود کر دونوں کے سامنے گر گئی۔ کہا ایسے کماتا ہوں۔ جو چاہتا ہوں ہوتا ہے۔ دیکھیں ابھی میں نے چاہا مچھلی آئے، مچھلی کود کے سامنے آ گئی۔ انہوں نے مچھلی ہاتھ میں اٹھائی، پانی میں ڈالا اور کہا کہ اگر ہمارے ساتھ چلنا ہے تو نہیں ہو پائے گا۔ کہتا ہے میں سارے راستے کوشش کرتا رہا کہ دوبارہ مچھلی آئے، نہیں آئی!"

آغا نصرت بخاری فرماتے ہیں:

"آقائے قاضی طباطبائی، جو علامہ طباطبائی کے استاد ہیں، آیۃ اللہ بہجت

کے استاد ہیں، انہیں چالیس سال کوئی مکاشفہ نہیں ہوا۔ چالیس سال کے بعد کچھ کھلا تو اتنا کھلا کہ خود توحید کے پہاڑ بن گئے۔ جب بھی کوئی مولائے کائناتؑ کے حرم میں سوال کے لئے آتا تھا تو اندر سے جواب آتا تھا قاضی کے پاس جاؤ۔ اس مقام پہ پہنچے۔ آپ نجف اشرف جائیں تو وادیٔ سلام میں ان کی مرقدِ مبارک ہے۔ جن کو زیارت کی توفیق ہوئی ہے وہ جانتے ہوں گے۔

یہ آج کے زمانے کے ہیں، عزیزانِ محترم! ان کا ذکر کیوں کرتا ہوں؟ کیوں کہ بعض اوقات ہم کہتے ہیں کہ ہم آئمہؑ جیسے تو نہیں ہو سکتے، ان کے اصحاب جیسے تو نہیں ہو سکتے، تو آج کے علماء جیسے تو ہو سکتے ہیں۔ یہ بھی اسی زمانے کے لوگ تھے۔

آقائے قاضی طباطبائی کے لئے مشہور ہے کہ ان کی والدہ نے کہا کہ تمہاری زوجہ کی بہن کا رشتہ آیا ہے، تمہاری نظر میں وہ کیسی ہے؟ کہا میں نے اسے کبھی دیکھا نہیں۔ کہا اٹھارہ سال سے ایک ہی دسترخوان پر کھانا کھا رہے ہو، تم نے اسے دیکھا نہیں؟ جب سڑک پہ چلتے تھے، کوئی نامحرم آئے تو خود بخود راستہ مڑ جاتا تھا۔

عزیزانِ محترم! خود مکاشفے میں کہتے ہیں کہ میں نے گلی کے کونے پر ایک بوڑھے شخص کو دیکھا۔ محاسن، داڑھی اس کی، سفید تھی۔ کہتے ہیں کہ میں پہچان گیا کہ یہ شیطان ہے، ابلیس ہے۔ میں نے اسے بولا کہ میرا

پیچھا چھوڑ دو۔اب میں بوڑھا ہوگیا ہوں۔شیطان نے اپنے پاؤں
کی طرف اشارہ کیا اور کہا ادھر دیکھو۔وہاں دیکھا کہ ایک پہاڑی ہے
جس کی چوٹی پر میں کھڑا ہوں۔یعنی اونچائی پر، کمال تک، پہنچا ہوا
ہوں۔شیطان نے اشارہ کیا کہ اس چوٹی کے برابر میں کھائی ہے۔
اگر اب بھی تم نے ذرا سی غفلت کی، میں تمہیں نیچے پھینک دوں گا۔
اور ہم لوگ؟ ہمیں تو پتا بھی نہیں کہ شیطان ہے بھی یا نہیں"
شیطان کی طرف سے کسی سے ملاقات کر کے اسے نیکی کی نصیحت کرنے کی ایک
من گھڑت داستان فارسی کے معروف شاعر رومی نے بھی لکھی ہے:

در خبر آمد که آن معاویه
خُفته بُد در قصر، در یك زاویه
قصر را از اندرون در بسته بود
کز زیارت های مردم خسته بود
ناگهان مَردی وَرا بیدار کرد
چَشم چون بگشاد، پنهان گشت مَرد
گفت: اندر قصر کس را رَه نبود
کیست کین گستاخی و جرأت نمود
کرد بر گشت و طلب کرد آن زمان
تا بیابد ز آن نهان گشته نشان

از پَیِ در مُدبِری را دید کو
در در و، پردہ نہان می کرد رُو
گفت: ھی کیستی؟ نام تو چیست؟
گفت: نامم فاش، ابلیس شقی است
گفت: بیدارم چرا کردی به جِد؟
راست گو با من، مگو بر عکس و ضِد
گفت: ھنگامِ نماز آخر رسید
سوی مسجد زود می باید دوید
عَجِّلوا الطّاعاتِ قبلَ الموت گفت
مُصطفی چون دُرِ معنی می بِسُفت

ترجمہ: "کہا گیا ہے کہ جنابِ معاویہ اپنے محل کے ایک کونے میں سو رہے تھے۔ محل کے دروازے اندر سے بند تھے کیونکہ وہ کسی سے ملنا نہیں چاہتے تھے۔ وہ گہری نیند میں تھے کہ اچانک ایک شخص نے جگا دیا۔ معاویہ صاحب اٹھے اور کہا کہ محل میں کسی کو اندر آنے کی اجازت نہ تھی، کون ہے یہ گستاخ؟ پھر اس شخص کو سارے کمرے میں ڈھونڈا، یہاں تک کہ اس چھپے شخص کا پتہ چل گیا جو پردے سے اپنا منہ چھپائے ہوئے تھا۔ اس سے کہا، تو کون ہے، تیرا نام کیا ہے؟ اس شخص نے جواب دیا کہ میرا نام سب کو پتا ہے، میں ابلیس ہوں۔

پوچھا کہ تو نے مجھے کیوں جگایا، سچ سچ کہو، جھوٹ مت بولنا۔اس نے کہا حضرت! نماز با جماعت کا وقت ختم ہونے کو ہے، آپ کو مسجد جانا چاہیے۔خود حضرت محمد مصطفیٰؐ نے فرمایا ہے کہ عبادت میں جلدی کرو قبل اس کے کہ وقت نکل جائے۔"

حقیقت کیا ہے؟

حوزۂ علمیہ قم کے استاد آقائے رحمتی سے ایک طالب علم نے پوچھا کہ علماء کے بارے میں جو کرامات سنائی جاتی ہیں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ سب خود ساختہ کہانیاں ہیں؟ انہوں نے کہا کہ بالکل من گھڑت ہیں۔جیسا کہ آغا قاضی طباطبائی کی کرامات، یہ جناب مرشدی عتبات میں ہمارے ساتھ تھے۔وہاں ایسی کوئی بات نہیں سنی۔لیکن جب ہم ایران آئے تو دیکھا کہ ان کو عرشِ اعلیٰ پر پہنچا دیا گیا ہے۔غلو پر مبنی عجیب وغریب قصے بنا دیئے گئے ہیں۔

یہی معاملہ آغا محمد علی شاہ آبادی کا بھی ہے۔ان کے بارے میں بھی صوفیانہ جھوٹ پھیلائے جاتے ہیں لیکن ان کے فرزند جناب نصر اللہ شاہ آبادی نے ان کی کرامات کا انکار کیا ہے۔

13۔ تصوف اور شیعہ دشمنی

شیعہ پاکستان کی پچیس کروڑ آبادی کا دس فیصد اور ہندوستان کی ڈیڑھ ارب آبادی کا دو فیصد ہیں۔ بنگلہ دیش، نیپال، سری لنکا وغیرہ میں شیعوں کی آبادی نہایت کم ہے۔ یوں برصغیر میں شیعوں کی تعداد چار کروڑ کے لگ بھگ بنتی ہے جو ایران کی کل آبادی کا تقریباً نصف ہے۔ برصغیر کے شیعہ جغرافیائی طور پر بکھرے ہوئے ہیں، یوں ان کی آبادی شہروں اور دیہاتوں میں پھیلی ہوئی ہے۔ یہ بات برصغیر کو دوسرے مسلم اکثریتی خطوں سے جدا کرتی ہے جہاں ماضی میں ظلم وستم سے بچنے کی خاطر شیعہ خاص علاقوں میں اکٹھے ہو گئے جس کا نتیجہ جدید دور میں مذہبی بنیاد پر سیاسی ڈھانچے ابھرنے کی شکل میں نکلا۔ برصغیر میں غیر مسلم اکثریت کی وجہ سے شیعوں پر ماضی میں ظلم تو ہوئے لیکن ان کو کسی علاقے میں محدود نہیں کیا جا سکتا تھا۔

پاکستان میں بیشتر شیعہ پنجاب اور سندھ، جبکہ ہندوستان میں اتر پردیش اور تلنگانہ میں بستے ہیں۔ برصغیر کے شیعہ جہاں ایک جیسی مذہبی میراث، جشن اور عزاداری کی رسومات، شعر و ادب، اور ایک جیسے مسائل کا سامنا کرنے کی وجہ سے آپس میں جڑے ہوئے ہیں، وہیں علاقائی زندگی کے تقاضوں کی وجہ سے الگ بھی ہیں۔ اس طرح برصغیر کی شیعیت قوس قزح کی طرح کئی رنگوں کا مجموعہ ہے۔

وادیٔ سندھ کا مصر، حجاز اور عراق سے سمندری راستے سے تجارتی تعلق شاہراہ ریشم کا حصہ ہونے کی وجہ سے بہت پرانا ہے اور اس کے شواہد آثارِ قدیمہ سے بھی ملے ہیں۔ اسلام کے ظہور کے بعد تجارتی قافلوں کے ذریعے اسلام کا پیغام بھی سندھ پہنچا۔ آئمہ اہل بیتؑ کے بعض اصحاب بھی سندھ سے تعلق رکھتے تھے۔ البتہ مراکز تشیع سے دوری اور مختلف بادشاہوں کی شیعہ دشمن پالیسی کی وجہ سے اٹھارویں صدی عیسوی تک شیعیت کو خاطر خواہ فراغ نہیں ملا۔

اٹھارویں صدی عیسوی میں اَوَدھ (موجودہ اترپردیش) اور بنگال میں شیعہ نوابوں کی حکومت قائم ہونے سے شیعہ علماء کو مذہبی تبلیغ کی آزادی میسر آئی۔ یوں برصغیر میں شیعیت کا فروغ کسی حکومت کی سرپرستی سے زیادہ علماء کی تبلیغی مساعی کا نتیجہ ہے۔

دوسری طرف برصغیر کا خطہ تصوف کے لئے ہمیشہ زرخیز زمین ثابت ہوا ہے۔ ویدوں اور اپنشاد جیسے تصوف کے قدیم ماخذ وادیٔ سندھ میں ہی لکھے گئے۔ سکندر کے فتحِ مصر و ایران کے بعد صوفیانہ افکار افلاطون کے خیالات کے ساتھ ملے تو مصر میں فلوطین کا مکتب سامنے آیا جس نے مغرب کو ڈارک ایجز میں دھکیلا۔ اسی کا تسلسل ابن عربی کے نظریات ہیں اور فلوطین ہی کی کتاب اثولوجیا کو مسلم دنیا میں صدیوں تک ارسطو کی کتاب سمجھا جاتا رہا۔ بایزید بسطامی کے استاد ابوعلی سندھی، مسلمان ہونے سے پہلے سندھ کے ایک ہندو جوگی تھے۔ جاہل صوفی حلاج نے بھی ہندوستان کا سفر کیا ہے۔ اسلام سے پہلے وسطی ایشیاء میں ہندوستانی مذہبی افکار عام ہو چکے تھے اور اسلام کے بعد کے بڑے صوفی خراسان کے علاقے سے ہی اٹھے۔

محمود غزنوی کے بعد جب وسطی ایشیاء کے حملہ آوروں نے ہندوستان پر قبضہ جمایا تو اپنے ساتھ حنفی فقہ اور تصوف لائے جو آسانی سے ہندوستان کے جوگی کلچر سے گھل مل گیا۔ برصغیر کے صوفی آستانے ظلم و ناانصافی میں بادشاہوں کے سہولت کار رہے ہیں۔ بادشاہوں نے بھی ہمیشہ ان جہالت کدوں کو مددِ معاش کے نام پر وسیع جاگیروں سے نوازا ہے۔ غزنویوں نے ملتان پر جو مظالم ڈھائے وہ ان کے درباری پیروں کی حمایت سے ہوئے۔ لاہور کے معروف صوفی علی ہجویری کا تعلق غزنوی دربار سے تھا۔

اہلِ تصوف نے شیعوں کے خلاف نفرت انگیز کتب بھی لکھیں جن میں شیخ احمد سرہندی (متوفی 1624ء) کی "ردِ روافض" اور شاہ عبدالعزیز دہلوی (متوفی 1823ء) کی "تحفہ اثناء عشریہ" آج بھی شیعوں کے دشمنوں کے بغض و کینے کی آگ کو ایندھن فراہم کرتی ہیں۔ لکھنؤ کے علماء نے ان کتب کا مفصل تحقیقی جواب دیا ہے۔

ردِ روافض میں شیخ احمد سرہندی اپنے مریدوں کو دہشت گردی اور انسانیت کے خلاف جرائم پر اکساتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "علمائے ماوراء النہر نے فرمایا کہ جب شیعہ حضرات شیخین، ذی النورین اور ازدواج مطہرات کو گالی دیتے ہیں اور ان پر لعنت بھیجتے ہیں تو بروئے شرع کافر ہوئے۔ لہٰذا بادشاہِ اسلام اور نیز عام لوگوں پر بحکمِ خداوندی اور اعلائے کلمۃ الحق کی خاطر واجب و لازم ہے کہ ان کو قتل کریں، ان کا قلع قمع کریں، ان کے مکانات کو برباد و ویران کریں اور ان کے مال و اسباب کو چھین لیں۔ یہ سب مسلمانوں کے

لئے جائز و روا ہے"۔ [1]

البتہ چونکہ شیخ احمد سرہندی کا اس وقت معاشرے پر اتنا اثر نہ تھا، مغل دور کا ہندوستان شہنشاہ اکبر کی حکمت عملی پر کاربند رہا۔ ان کے خیالات ان کی وفات کے سو سال بعد شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندان نے زیادہ مقبول بنائے۔ شاہ ولی اللہ نے شیخ احمد سرہندی کی کتاب "ردِ روافض" کا عربی میں ترجمہ بعنوان "المقدمة السنیہ فی الانتصار للفرقة السنیہ" کیا[2]۔ ان خیالات کو عملی جامہ پہنانے کا سلسلہ 1820ء میں شروع ہوا جب سید احمد بریلوی نے اپنے مجاہدین کو امام بارگاہوں پر حملے کے لئے ابھارا۔ پروفیسر باربرا مٹکاف لکھتی ہیں:

"دوسری قسم کے امور جن سے سید احمد بریلوی شدید پرخاش رکھتے تھے، وہ تھے جو تشیع سے پھوٹتے تھے۔ انہوں نے مسلمانوں کو تعزیے بنانے سے خاص طور پر منع کیا، جو شہدائے کربلا کے مزارات کی شبیہ تھے اور جن کو محرم کے جلوسوں میں اٹھایا جاتا تھا۔ شاہ اسماعیل دہلوی نے لکھا:

'ایک سچے مومن کو طاقت کے استعمال کے ذریعے تعزیہ توڑنے کے عمل کو بت توڑنے کے برابر سمجھنا چاہیے۔ اگر وہ خود نہ توڑ سکے تو اسے چاہیے کہ وہ دوسروں کو ایسا کرنے کی تلقین کرے۔ اگر یہ بھی اس کے

---

[1]۔ شیخ احمد سرہندی، ردِ روافض، ص 35، مدنی کتب خانہ، گنپت روڈ، لاہور۔

[2]۔ المقدمة السنیة فی الانتصار للفرقة السنیة، 214م ش، المخطوطات جامعة الملک سعود۔

بس میں نہ ہو تو اسے کم از کم دل میں تعزیے سے نفرت کرنی چاہیئے۔
سید احمد بریلوی کے سوانح نگاروں نے، بلا شبہ تعداد کے معاملے میں
مبالغہ آرائی کرتے ہوئے، سید احمد بریلوی کے ہاتھوں ہزاروں کی
تعداد میں تعزیے توڑنے اور امام بارگاہوں کے جلائے جانے کا
ذکر کیا ہے"۔ [1]

سال 1947ء کے آغاز میں ہی پنجاب کے صوفی پیروں اور سنی علماء نے ہندوؤں اور سکھوں کے قتل، ان کے گھروں کو آگ لگانے اور ان کی خواتین کی عصمت دری کا سلسلہ شروع کیا۔ اس کا نتیجہ قیامِ پاکستان کے فوری بعد بھارت کے حصے کے پنجاب میں مسلمانوں کے قتل عام کی صورت میں نکلا۔ یوں صوفیوں کی ہوس نے وسیع پیمانے پر فسادات بھڑکائے اور محتاط اندازوں کے مطابق دس لاکھ افراد لقمۂ اجل بنے اور ایک کروڑ افراد کو سرحد سے آر پار ہجرت کرنا پڑی۔ اس طرح بندوق کی نوک پر پنجاب میں مذہبی تنوع کا خاتمہ ہوا۔

قیامِ پاکستان کے بعد شیعوں کے خلاف سب سے پہلی کتاب چشتی سلسلے کے صوفی پیر خواجہ قمر الدین سیالوی نے 1957ء میں لکھی۔ اس کا عنوان "مذہبِ شیعہ" ہے اور اس کا جواب "تنزیہ الامامیہ" کے عنوان سے دیا گیا ہے۔ سیالوی پیر انیسویں صدی میں سامنے آنے والے دیوبندی مکتبِ فکر سے بھی متاثر ہیں، یہ بات ان کو باقی چشتی سلسلوں سے جدا کرتی ہے۔ دیوبندی مکتبِ فکر بھی، ابن تیمیہ کی طرح مخصوص قسم کی

[1]۔ B. Metcalf, "Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900" p. 58, Princeton University Press, 1982

صوفیت کی طرف جھکاؤ رکھتا ہے۔آج کل تحریک لبیک کے بعض عناصر کے ذہنوں میں صوفیوں کی شیعہ دشمن سوچ پھر سے ابھر رہی ہے۔

برصغیر میں شیعوں کے خلاف حملوں میں مشغول تکفیری گروہ بھی دیوبندی مسلک کے صوفی سلسلوں سے وابستہ ہیں۔معروف شیعہ دشمن اور گستاخِ امام زمانہؑ مولوی اعظم طارق تصوف میں مولوی یوسف لدھیانوی کا خلیفۂ مجاز تھا۔خانقاہ سراجیہ اور پیر ذوالفقار نقشبندی جیسے کئی دیوبندی آستانے ایسی تنظیموں کے کارکنان کے اذہان کو مسخ کرنے میں اہم کردار ادا کر رہے ہیں۔ پاکستان دشمن طالبان بھی اپنے کارکنان کی حماقت میں اضافے کے لئے تصوف کو استعمال کرتے ہیں۔تکفیر اور تصوف کے اکٹھ نے پاکستان کو سائنسی علوم اور معاشی خوشحالی سے دور کر دیا ہے۔

14۔ افلاطون کے نظریۂ امثال کا رد

تصوف پر افلاطون کے خیالات کی چھاپ بہت گہری ہے۔ افلاطون کے خیالات میں اس کے نظریۂ عالم امثال کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ سید علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں:

"افلاطون کے فلسفے کو سمجھنے کیلئے اس کے نظریۂ امثال (Idealism) کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے۔ یہ امثال یا عیون وہی ہیں جنہیں سقراط نے تجریدات فکری یا کسی شے کی تعریف کا نام دیا تھا۔ یہ نظریہ حقیقت اور ظاہر یا حس اور عقل کے امتیاز سے پیدا ہوتا تھا۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، سب سے پہلے پارمی نائڈیس نے کہا تھا کہ صداقت عقل استدلالی میں ہے اور عالم حواس محض فریب نظر ہے۔ ہیری قلیتس اور دیما قریطس بھی عقلیت پسند تھے۔ سوفسطائی آئے تو انہوں نے اس فرق کو مٹا کر رکھ دیا اور کہا کہ علم صرف حواس ہی سے حاصل ہوسکتا ہے۔ سقراط اور افلاطون نے کہا کہ علم تجریدات فکری سے حاصل ہوتا ہے یا دوسرے الفاظ میں عقل استدلالی ہی سے میسر آسکتا ہے۔

افلاطون نے کہا کہ یہ تجریدات فکری صرف تفکر کا ایک قانون نہیں ہیں بلکہ مستقل بالذات مابعد الطبیعاتی حقائق بھی ہیں۔ اس نے ان حقائق کو

امثال کا نام دیا اور کہا کہ کائنات کی حقیقت مطلقہ انہی امثال پر مشتمل ہے۔ یاد رہے کہ یہ دعوی کہ حقیقت مطلقہ عقلیاتی ہے تمام مثالیت پسندی کے مرکزی اصولوں میں سے ہے۔ افلاطون کہتا ہے کہ فلاسفہ صرف حقیقی امثال میں دلچسپی لیتے ہیں، فرد یا شے سے اعتنا نہیں کرتے۔ افلاطون نے ان امثال کا ایک ایسا عالم بسایا ہے جو مادی دنیا سے ماوراء ہے اور بے شمار امثال پر مشتمل ہے۔ عالم مادی میں جتنی اشیاء بھی دکھائی دیتی ہیں وہ انہی امثال کے سائے یا عکس ہیں۔ دوسرے الفاظ میں عالم امثال حقیقی ہے اور عالم ظواہر غیر حقیقی ہے۔ افلاطون کے امثال ازلی اور غیر مخلوق ہیں۔ افلاطون نے انہیں ہیئت بھی کہا ہے۔ یہ امثال مستقل بالذات ہیں اور مادی عالم کے کسی تغیر سے متاثر نہیں ہوئے۔ مادی عالم کی اشیاء ان امثال کے سائے ہیں۔ مثلاً دنیا میں جتنے گھوڑے ہیں وہ مثالی گھوڑے کے عکس ہیں۔ تمام امثال ازل سے مرتب و مدون صورت میں موجود ہیں۔ ان میں خیر کامل سر فہرست ہے۔"[1]

احادیث میں مُثُل افلاطونی کی نفی

یوں تو افلاطون کے اس تصور کو اس کے شاگرد ارسطو نے ہی مسترد کر دیا تھا، لیکن دورِ جاہلیت میں یہ خیال عام ہو گیا تھا۔ اسلام اس باطل خیال کو مسترد کرتا ہے۔ چنانچہ مولا علی علیہ السلام فرماتے ہیں:

---

[1]۔ روایاتِ فلسفہ۔

خلق الخلائق علی غیر مثال خلا من غیرہ ولم یستعن علی خلقها بأحد من خلقه۔ [۱]

"اُس نے مخلوقات کو بغیر کسی نمونے کے اور اپنے غیر سے بری بنایا اور ان کے بنانے میں اُس نے مخلوقات میں سے کسی ایک کی بھی مدد نہ چاہی۔"

صحیفۂ سجادیہ میں امام علی زین العابدین فرماتے ہیں:

أَنْتَ اَللّٰهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ أَنْتَ، اَلَّذِی أَنْشَأْتَ اَلْأَشْیَاءَ مِنْ غَیْرِ سِنْخٍ، وَ صَوَّرْتَ مَا صَوَّرْتَ مِنْ غَیْرِ مِثَالٍ، وَ اِبْتَدَعْتَ اَلْمُبْتَدَعَاتِ بِلاَ اِحْتِذَاءٍ۔ [۲]

ترجمہ: "تو ہی وہ اللہ ہے کہ تیرے علاوہ کوئی معبود نہیں۔ جس نے بغیر مواد کے تمام چیزوں کو پیدا کیا اور بغیر کسی نمونہ و مثال کے صورتوں کی نقش آرائی کی اور بغیر کسی کی پیروی کئے موجودات کو خلعتِ وجود بخشا۔"

اسلام کی آمد سے پہلے عرب میں یونانی فلسفیوں، بالخصوص افلاطون اور فلوطین، کے خیالات کا اثر موجود تھا۔ چنانچہ اسی وجہ سے ابو جہل رسول اللہ ﷺ سے بحث کر کے اعادۂ معدوم کے محال ہونے کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا تھا جس کو قرآن میں اللہ نے رد کیا۔ [۳] اسی طرح دنیا کو ظاہری عالم کہہ کر اس کی مذمت کرنے والے بھی

---

[۱]۔ نہج البلاغہ، خطبہ 186۔

[۲]۔ صحیفۂ سجادیہ کاملہ، دعائے یوم عرفہ، مترجم: مفتی جعفر حسین، ص 350، 1998ء۔

[۳]۔ سورہ یٰس، آیات 77 تا 79۔

موجود تھے۔ ایسے ہی ایک شخص نے مولا علی علیہ السلام کے سامنے ان افلاطونی خیالات کا اظہار کیا تو انہوں نے اس کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا:

أَيُّها الذامُّ لِلدُّنيا المُغتَرُّ بِغُرورِها المَخدُوعُ بِأَباطيلِها ، أَتَغتَرُّ بالدنيا ثُمّ تَذُمُّها ؟! أنتَ المُتَجرِّمُ علَيها أم هي المُتجَرِّمَةُ علَيكَ ؟! متى استَهوَتْكَ أم متى غَرَّتكَ ؟! ... إنَّ الدنيا دارُ صِدقٍ لِمَن صَدَقَها ، ودارُ عافيةٍ لِمَن فَهِمَ عنها ، ودارُ غِنىً لِمَن تَزَوَّدَ مِنها .

ترجمہ: "اے دنیا کی مذمت کرنے والے! اس کے فریب میں مبتلا ہونے والے! اور اس کی غلط باتوں سے دھوکا کھانے والے! تم اس پر فریفتہ بھی ہوتے ہو اور پھر اس کی مذمت بھی کرتے ہو! کیا تم اسے مجرم ٹھہراتے ہو یا وہ تمہیں مجرم ٹھہراتی ہے۔ دنیا نے کب تمہارے ہوش وحواس سلب کئے اور کب فریب دیا؟...... بے شک دنیا اس شخص کے لئے سچائی کا گھر ہے جو باور کرے، جو اس کی ان باتوں کو سمجھے۔ اس کے لئے امن وعافیت کی منزل ہے اور جو اس سے زادراہ حاصل کرلے اس کے لئے دولتمندی کی منزل ہے"۔ [1]

کلامِ اقبال میں افلاطون کی مذمت

علامہ اقبال نے اسرارِ خودی میں افلاطون پر کڑی تنقید کی ہے۔ جسٹس شیخ

---

[1]۔ نہج البلاغہ، حکمت 131۔

عبدالرحمٰن نے اسرارِ خودی کا منظوم ترجمہ کیا ہے۔

علامہ اقبال کہتے ہیں:

راهبِ دیرینه افلاطون حکیم
از گروه گوسفندان قدیم

ترجمہ: وہ افلاطون، وہ دیرینہ راہب، فلسفی پہلا
ہے دنیا کے پرانے گوسفندوں میں شمار اس کا

رخش او در ظلمت معقول گم
در کهستان وجود افکنده سم

ترجمہ: ہوا رہوار اسکا فلسفہ کی ظلمتوں میں گم
نہ کوہستانِ ہستی میں جمے اس کے کہیں پر سُم

آنچنان افسون نامحسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و گوش برد

ترجمہ: کیا یوں سر پہ نامحسوس کا جادو سوار اس نے
کہ چھینا ہاتھ، کان اور آنکھ سے سب اعتبار اس نے

گفت سر زندگی در مردن است
شمع را صد جلوه از افسردن است

ترجمہ: کہا اس نے کہ رازِ زندگی مرنے میں پنہاں ہے
جو گُل ہو شمع، حاصل اس کو سو جلووں کا ساماں ہے

بر تخیل های ما فرمان رواست
جام او خواب آور و گیتی رباست
ترجمہ: تخیل پر ہمارے حکمراں ہے آب و تاب اس کی
سلا کر دور کر دیتی ہے دنیا سے شراب اس کی

گوسفندی در لباس آدم است
حکم او بر جان صوفی محکم است
ترجمہ: نہیں تھا آدمی کے بھیس میں اک بھیڑ سے بڑھ کر
مسلط ہیں مگر افکار اس کے قلبِ صوفی پر

عقل خود را بر سر گردون رساند
عالم اسباب را افسانه خواند
ترجمہ: لگا کر عقل کے پر وہ فلک پر اڑتا رہتا تھا
مگر اس عالم اسباب کو افسانہ کہتا تھا

کار او تحلیل اجزای حیات
قطع شاخ سرو رعنای حیات
ترجمہ: تباہی اس کی حکمت سے ہوئی ہستی کے اجزاء کی
قلم کی شاخ اس نے زندگی کے سروِ رعنا کی

فکرِ افلاطون زیان را سود گفت
حکمت او بود را نابود گفت

ترجمہ: دکھایا فکر نے اس کی زیاں کو سود کی صورت
دی اس کے فلسفہ نے بود کو نابود کی صورت

فطرتش خوابیدہ و خوابی آفرید
چشم ہوش او سرابی آفرید

ترجمہ: ہوئی خوابیدہ فطرت اس کی، خواب اک ہو گیا پیدا
جو کھولی چشم ہوش اس نے، سراب اک ہو گیا پیدا

بسکہ از ذوق عمل محروم بود
جان او وارفتہ ی معدوم بود

ترجمہ: رہی نا آشنا ذوقِ عمل سے اس کی کجرائی
بنا وہ بے حقیقت شے کا جان و دل سے شیدائی

منکر ھنگامہ ی موجود گشت
خالق اعیان نامشھود گشت

ترجمہ: بتایا واہمہ تخیّل کا موجود کو اس نے
حقیقت بخش دی اعیانِ نامشہود کو اس نے

زندہ جان را عالم امکان خوش است
مردہ دل را عالم اعیان خوش است

ترجمہ: جو زندہ دل ہیں، ان کو عالم امکان ہی اچھا ہے
جو مردہ دل ہیں ان کو عالم اعیان ہی اچھا ہے

آهوش بی بهره از لطف خرام
لذت رفتار بر کبکش حرام
ترجمہ: خرامِ ناز کی اس کے غزالوں میں نہیں قدرت
حرام اس کے چکوروں پر ہوئی رفتار کی لذت
شبنمش از طاقت رم بی نصیب
طایرش را سینه از دم بی نصیب
ترجمہ: کہیں ہے رم کی طاقت اسکی شبنم کے نصیبے میں
وہ طائر اس کا ہے، باقی نہیں دم جس کے سینے میں
ذوق روئیدن ندارد دانه اش
از طپیدن بی خبر پروانه اش
ترجمہ: جسے کچھ ذوق اگنے کا نہیں وہ دانہ ہے اس کا
تڑپنے کے مزے سے بےخبر پروانہ ہے اس کا
راهب ما چاره غیر از رم نداشت
طاقت غوغای این عالم نداشت
ترجمہ: جہاں کے شور و غوغا سے سراسیمہ ہوا ایسا
سوائے بھاگ جانے کے نہ اس راہب کو کچھ سوجھا
دل بسوز شعله ی افسرده بست
نقش آن دنیای افیون خورده بست

ترجمہ: ہوا افسردہ شعلے سے حرارت کا تمنائی
اسے افیون کی پروردہ اک دنیا پسند آئی

از نشیمن سوی گردون پر گشود
باز سوی آشیان نامد فرود

ترجمہ: نشیمن سے اڑا بے باک ہو کر آسمان تک وہ
مگر پھر لوٹ کر آیا نہ ہرگز آشیاں تک وہ

در خم گردون خیال او گم است
من ندانم درد یا خشت خم است

ترجمہ: خمِ گردوں میں جا کر ہو گیا فکر اس کا آخر گم
نہیں معلوم کیا کہیئے، وہ تلچھٹ ہے کہ خشتِ خم

قومها از سکر او مسموم گشت
خفت و از ذوق عمل محروم گشت

ترجمہ: ہوئیں مسموم اس کی فکر سے اقوام عالم کی
عمل کا ذوق کھو بیٹھیں، ہوئیں نیندوں کی وہ ماتی!

حاشیہ

"منکر هنگامه ی موجود گشت" پر حاشیہ لگاتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

اس شعر میں افلاطون کے مشہور مسئلۂ اعیان کی طرف اشارہ ہے، جس پر ارسطو

نے نہایت عمدہ تنقید کی ہے۔ افسوس ہے کہ اس مسئلے کی توضیح اس جگہ ناممکن ہے۔ فارابی نے ''الجمع بین الرائین'' میں ارسطو اور افلاطون کو ہم خیال ثابت کرنے کی کوشش کی ہے جو میرے نزدیک ناکام رہی ہے۔ ملا ہادی سبزواری نے، جو حال کے ایرانی حکماء میں سے ہیں، اپنی کتاب ''اسرار الحکم'' میں زیادہ تر افلاطون کا تتبع کیا ہے۔ عربی اور فارسی جاننے والے ناظرین ان کتب کی طرف توجہ کریں۔ انگریزی والوں کو فلسفۂ مغرب کی کسی انگریزی تاریخ سے ان مسائل کی حقیقت مختصر طور پر معلوم ہو جائے گی۔

تحقیقی مقالات

1۔علمِ حضوری کا مفروضہ اور نو صدرائی فلسفی

ڈاکٹر سید علی طاہری خرم آبادی

جدید دور میں ملا صدرا کے فلسفے کے بعض پیروکار یہ سمجھتے ہیں کہ علمِ حضوری کے بارے میں متأخر صدرائی فلسفیوں کے خیالات علمیات (epistemology) کے بعض سوالات کا جواب دے سکتے ہیں۔اس سوچ کی بنیاد شاید مرحوم محمد حسین طباطبائی کا یہ کہنا ہے کہ علومِ حصولی کی بازگشت علومِ حضوری کی طرف ہے اور جناب مصباح یزدی کا بدیہیاتِ اولیہ کو علومِ حضوری کی طرف لوٹانا ہے۔ پہلے مفروضے کے مطابق ہر حصولی علم کی جڑ ایک حضوری علم میں ہے۔حسی معلومات کے بارے اصلی مسئلہ حسی تجربے کے حسی معلومات سے رابطے کی توجیہ کرنا ہے۔لیکن اس مفروضے میں علمِ حضوری کے علمِ حصولی میں بدلنے کے عمل کی کوئی وضاحت نہیں دی گئی جس کی وجہ سے یہ مسئلے کے حل میں کوئی مدد نہیں کرتا۔اسی طرح جناب مصباح یزدی کا مفروضہ یہ ہے کہ بدیہیاتِ اولیہ کا حضوری علوم پر مبتنی ہونا ان کے درست ہونے کی ضمانت ہے۔مختلف دلائل موجود ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضوری علوم بدیہیاتِ اولیہ کے درست ہونے کے ضامن نہیں ہو سکتے۔

مقدمہ

موجودہ دور میں صدرائی فلسفے کے بعض حامیوں میں رائج تصور کے مطابق بعض معاصر صدرائی فلسفی نظریہ دانش یا علمیات (epistemology) سے تعلق رکھنے والے بعض اہم مسائل کے حل میں علمِ حضوری (knowledge by presence) کے اہم کردار کو سامنے لانے میں کامیاب ہوئے ہیں۔ یوں آج کل اس علم کی وضاحت اور علم شناسی میں اس کے کردار کو ثابت کرنے کیلئے مستقل تحریریں لکھی جا رہی ہیں۔ اس رائج سوچ کے منابع تلاش کئے جائیں تو یہ دو ہوں گے:

مرحوم طباطبائی کا یہ معروف خیال کہ "ہر حصولی علم کسی نہ کسی حضوری علم کے سرچشمے سے نکلتا ہے"، اور دوسرا جناب مصباح یزدی کا یہ خیال کہ "بدیہیاتِ اولیہ کا ارجاع علومِ حضوری کی طرف ہے"۔

اس مقالے میں مَیں یہ ثابت کروں گا کہ اس تصور کے حق میں کوئی اچھی دلیل وجود نہیں رکھتی۔ پہلے حصے میں مرحوم طباطبائی کی رائے کی وضاحت کروں گا اور ہم دیکھیں گے کہ یہ مفروضہ علمیات کے مسائل کے حل میں کوئی مدد نہیں کرتا۔ مقالے کے دوسرے حصے میں بدیہیاتِ اولیہ کے علومِ حضوری کی طرف ارجاع پر اپنی تحقیق پیش کروں گا۔ اس تحقیق کا نتیجہ یہ ہے کہ متعدد دلائل کی بنیاد پر اس مفروضے کو قبول کرنا مشکل ہے، لہٰذا آج کل پھیلایا جانے والا یہ تصور کوئی مضبوط دلائل نہیں رکھتا۔

حصولی علوم کی حضوری علوم سے وابستگی

صدرائی فلسفے میں رائج تفریق کی بنیاد پر انسان کے علوم یا حصولی ہیں یا حضوری۔ حصولی علم میں فاعل شناسا (subject یا موضوع) اور متعلق دانش (epistemic object) کے درمیان ایک واسطہ وجود رکھتا ہے جو ذہن میں ہے اور چونکہ کسی دوسری چیز کو ظاہر کر رہا ہوتا ہے اس لئے اسے "صورتِ ذہنی" کہتے ہیں۔ خارج کے بارے میں ہمارا علم عموماً اسی قسم کا ہے۔ جب درخت کو دیکھتا ہوں تو اصلی درخت کے میری آنکھ اور اعصاب (nerves) سے مادی رابطے کے نتیجے میں اس کی ایک صورت میرے ذہن میں نقش ہو جاتی ہے۔ اب اس خارجی درخت کے بارے میں آگاہی درخت کی اس صورت کی وساطت سے رکھتا ہوں۔

لیکن بہت سے داخلی امور کے بارے آشنائی کے معاملے میں فاعل شناسا اور متعلق دانش کے بیچ کوئی واسطہ نہیں ہے۔ مثلاً اگر میں خوش ہوں تو خوشی کے بارے میرا علم بلا واسطہ ہے، کیوں کہ خوشی میرے وجود سے باہر کوئی چیز نہیں ہے اور اس کی واقعیت وہی ہے جو میرے اندر ہے۔ اس بناء پر خود متعلق دانش میرے اندر حاضر ہے اور میں اس سے بے واسطہ آگاہ ہوں۔ یہ آگاہی علمِ حضوری قرار دی گئی ہے۔ [1]

علومِ حصولی کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں: تصویری اور تصدیقی۔ تصویری علوم وہ ہیں جو ذہنی قضاوت پر مشتمل نہیں ہیں۔ جب اپنے سمارٹ فون کی شکل اپنے ذہن میں لاتا ہوں تو واحد چیز جو میرے ذہن میں ہے وہ اس مادی چیز کی تصویر ہے۔ میں

[1]۔ مطہری، 1375الف، صفحات 272 تا 275۔

اپنے فون کے سادہ سے تصور کے بارے میں کوئی ذہنی فیصلے نہیں کرتا۔ یہاں میرا علم تصویری ہے۔لیکن جب کوئی اس کی لمبائی اور چوڑائی کے بارے میں پوچھے تو ممکن ہے میں اس کی تصویر کو ذہن میں لا کر اپنی انگلیوں کے فاصلے سے یہ باتیں بتا سکوں۔ اس بار فون کو تصور کرنے میں میرا ذہن اس کی تصویر حاضر کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے بارے میں کچھ فیصلے بھی کرتا ہے اور اس کے بارے کچھ اندازے لگاتا ہے۔لہٰذا اب میں تصدیقی علم رکھتا ہوں کہ میرے فون کی لمبائی اتنی ہے اور چوڑائی اتنی ہے۔صدرائی فلسفیوں کے ہاں "قضیہ" کو ہی علمِ تصدیقی کہتے ہیں۔ یہ لوگ قضیئے کی سرشت کے بارے میں مختلف خیالات کا اظہار کرتے رہے ہیں لیکن بطورِ کلی کہا جا سکتا ہے کہ تصور اور تصدیق میں اصلی فرق تصدیق کا ذہن کی قضاوت یا ذہنی حکم کے ساتھ ہونا ہے۔ [۱]

مرحوم طباطبائی اپنی کتاب "اصولِ فلسفہ" میں سبھی علومِ حصولی کو علومِ حضوری سے حاصل شدہ سمجھتے ہیں۔ [۲] دراصل ذہن عدم سے ذہنی تصویروں کو خلق نہیں کرسکتا اور اس کا کام فقط یہ ہے کہ واقعیات سے حاصل ہونے والے مواد سے تصویر بنا کر اسے اپنے اندر رکھے۔اگر ایسا نہ ہوتا تو ذہن اپنے اندر بالکل نئی اور بدیع شکلیں بنا لیتا اور ان شکلوں کے بیچ فرق کی وضاحت ممکن نہ ہوتی۔ہمارے ذہن میں پھول اور کرسی کے تصورات میں ہم تبھی فرق کر سکتے ہیں جب ذہن سے باہر، واقعیت کی دنیا میں موجود پھول اور کرسی کے بیچ فرق کو جانتے ہوں۔اس بنا پر ہر واقعیت کے بارے میں علمِ حصولی، اس واقعیت

---

[۱]۔ مطہری، 1375 الف، ص 287 تا 295۔

[۲]۔ علامہ طباطبائی، 1387، ص 80۔

کے بارے میں پہلے سے بلا واسطہ حاصل کی گئی آگاہی سے وابستہ ہے۔ استاد مرتضیٰ مطہری ذہن کے صورت کو عدم سے خلق کرنے پر قادر نہ ہونے پر اس دلیل کے علاوہ ذہن کی صلاحیتوں کے بارے میں اندرونی جائزے کا بھی سہارا لیتے ہیں۔ [۱]

بعض علومِ حصولی انسان کی اندرونی حالت سے مربوط ہیں۔ مثال کے طور پر اس تصدیق (قضیہ)، یا علمِ حصولی یا اعتقاد کہ "میں اب خوش ہوں"، کی جڑ کو آسانی سے "خوشی کی حالت" کے علمِ حضوری میں ڈھونڈا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ (دماغ کی) اندرونی حالتوں کی واقعیت کسی واسطے کے بغیر ہماری علمی دسترس میں ہے۔ لیکن اکثر علومِ حصولی کا تعلق باہر کی دنیا سے ہوتا ہے۔ یہ علوم حسی معلومات کے ذریعے ہمارے ہاتھ آتے ہیں کیوں کہ حسی صلاحیتیں اور آلات ہمارے اور طبیعی دنیا کے بیچ رابطے کا اکلوتا ذریعہ ہیں۔

دوسری طرف علمِ حضوری کی تعریف کے مطابق یہ عالم اور معلوم کے بیچ کسی واسطے کے بغیر ہونے والا رابطہ ہے۔ چونکہ حسی علوم حسی آلات کی مدد سے حاصل ہوتے ہیں لہٰذا عالم (انسان) اور طبیعی چیزوں کے درمیان رابطہ ہمیشہ حسی صلاحیت پر حس کی تاثیر کے واسطے سے مربوط رہے گا۔ اس بنا پر کیسے کہا جا سکتا ہے کہ انسان کے حسی علومِ حصولی محسوسات کے بارے میں علمِ حضوری سے نکلے ہیں؟ بعض لوگوں نے تو شیخِ اشراق کی پیروی میں یہاں تک کہہ ڈالا ہے کہ محسوسات کا علم، بالخصوص نظر آنے والے مظاہر کا علم، بے واسطہ اور علمِ حضوری ہے۔ [۲]

---

[۱]۔ مطہری، 1375ب، ص 268 تا 274۔

[۲]۔ سر بخشی و فنائی اشکوری، 1391، ص 58 تا 64۔

مرحوم طباطبائی اس سوال کا یوں جواب دیتے ہیں کہ یہ بات ٹھیک ہے کہ ہم طبیعی واقعیتوں کے بارے میں بلاواسطہ شناخت نہیں رکھتے لیکن ان سے حسی ارتباط سے ایک طبیعی اثر ہمارے کسی عضو، مثلاً آنکھ، میں پیدا ہوتا ہے اور ہم اس اثر کی بے واسطہ شناخت رکھتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں، اس اثر کا علمِ حضوری رکھتے ہیں۔ پھر حسی ادراک کا آلہ اس اثر سے ایک تصویر بنا کر ذہن کے حوالے کرتا ہے۔ اس طبیعی چیز کے بارے میں ہمارا علم اس ذہنی صورت کے واسطے سے حاصل ہوتا ہے اس لئے حصولی علم ہے۔ یعنی حسی علومِ حصولی بھی اس علمِ حضوری سے نکلتے ہیں جو چیزوں کے طبیعی آثار کے بارے میں ہمارے آلۂ ادراک میں موجود ہے۔

البتہ اپنی دوسری کتاب، نہایۃ الحکمہ، میں مرحوم طباطبائی اس نکتۂ نظر سے مختلف آراء پیش کرتے ہیں۔ [1] اس کتاب میں حسی صلاحیتوں میں مادی آثار کے بارے موجود علمِ حضوری کا ذکر کرنے کے بجائے خود علمِ حضوری کے ایک غیر طبیعی موجود ہونے کی بات کرتے ہیں جو اس طبیعی چیز کو وجود بخشنے کی علت ہے۔ اس اختلاف پر شارحین نے بحث و گفتگو کی ہے۔

جناب مصباح یزدی نے احتمال دیا ہے کہ انہوں نے نہایۃ الحکمہ میں مختلف دعوے کئے ہیں جو سابقہ رائے سے بھی سازگار ہیں۔ [2] جبکہ بعض یہ سمجھتے ہیں کہ مرحوم طباطبائی نہایۃ الحکمہ میں اپنی دوسری اور آخری رائے کو قبول کرتے ہیں جو سابقہ رائے

---

[1]۔ علامہ طباطبائی، 1386، ص 258۔

[2]۔ مصباح یزدی، 1393، ص 385 تا 387۔

کے خلاف ہے۔ [۱] اور بعض دونوں آراء کو ایک ہی بات سمجھتے ہیں اور ان میں اختلاف کے قائل نہیں۔ [۲]

اب میں نہایۃ الحکمہ میں مرحوم طباطبائی کے پیش کردہ نظریات کی وضاحت میں نہیں پڑوں گا اور اس کی مختلف تشریحات کے ٹھیک یا غلط ہونے پر بحث نہیں کروں گا کیوں کہ جو بھی تشریح درست ہو، نظریہ دانش پر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ علومِ حصولی کا علومِ حضوری کی طرف پلٹنا جس معنی میں بھی ہو، حسی معلومات کے صحیح ہونے کا ضامن نہیں ہوسکتا۔ کیوں کہ ایک تو حسی خطاء (illusion) اور حسی توہم (hallucination) کا وقوع قابل انکار نہیں۔ بہت بار ایسے ہوتا ہے کہ ہم حسی خطاء کا شکار ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر دائرے کی شکل کی چیز کو کسی خاص زاویے سے دیکھ رہے ہوں تو وہ بیضوی معلوم ہوتی ہے۔ دوسری طرف حسی توہم کی مثالیں بھی ہیں کہ جن میں انسان آلۂ ادراک میں خرابی کی وجہ سے اپنے سامنے کوئی چیز، مثلاً ہاتھی، دیکھتا ہے جو اصلاً وجود نہیں رکھتا۔ چنانچہ مرحوم طباطبائی اور استاد مرتضیٰ مطہری نے امکانِ خطاء کی توضیح کرنا چاہی ہے [۳] اور کوشش کی ہے کہ ثابت کریں کہ علمِ حصولی کا مطلوبہ واقعیت کو پالینے سے مشروط ہونا، خطاء کے وقوع سے سازگار ہے۔ (Chisholm, 1964)۔

اس کے علاوہ علمِ حصولی اور علمِ حضوری کے رابطے میں ایسے سوالات پائے جاتے ہیں کہ جن کا جواب نہ دینا موردِ نظر علمِ حصولی کے ٹھیک ہونے پر اعتراض اٹھا

[۱]۔ کرد فیروز جائی، 1396، ص 87 تا 96۔

[۲]۔ شریف زادہ، 1382، ص 87 تا 96۔

[۳]۔ علامہ طباطبائی، 1378، ص 73 تا 77؛ مطہری، 1375ب، ص 272۔

دیتا ہے۔ ان اعتراضات کو سمجھنے کے لئے معاصر مغربی علمیات میں فاؤنڈیشنل ازم (foundationalism) کے تصورات پر نظر ڈالنا مفید ہو گا۔ (Chisholm, 1964) فاؤنڈیشنل ازم یا بنیاد گرائی کے نظریے کے مطابق ابتدائی حسی اعتقادات کا توجیہ کے منبع سے مستقیم رابطہ ہے۔ [1]

ابتدائی حسی اعتقادات سے مراد وہ اعتقادات ہیں جن کا مُوَجَّہ ہونا دوسری معلومات کا محتاج نہیں ہوتا۔ مفصل بحث میں پڑے بغیر ذہن کو قریب کرنے کے لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اعتقادات کے مُوَجَّہ ہونے سے مراد ان کے حق میں کسی دلیل یا گواہی کا پایا جانا ہے۔ غیر مُوَجَّہ اعتقادات سے مراد ایسے اعتقادات ہیں جن کی دلیل یا گواہی کوئی اور اعتقاد ہو، جیسے میرا یہ استنتاجی اعتقاد کہ کل سورج طلوع کرے گا۔ لیکن مُوَجَّہ اعتقادات کسی اور اعتقاد کے محتاج نہیں، جیسے یہ اعتقاد کہ گلاب کی سرخی ابھی مجھے دکھائی دے رہی ہے۔ ان کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کا مُوَجَّہ ہونا، توجیہ کے منبع کے ساتھ مستقیم رابطہ ہے۔

حسی اعتقادات کی توجیہ کا منبع حسی تجربہ ہے۔ حسی تجربہ ایک علمی حالت ہے لیکن یہ غیر اعتقادی (nondoxastic) ہے۔ غیر اعتقادی ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس میں زبان یا قضیہ پر مبنی کوئی مواد نہیں پایا جاتا۔ لیکن پھر بھی یہ ایک علمی حالت ہے کیوں کہ خارجی دنیا سے جڑی ہوئی ہے اور اس کو نمایاں کرتی ہے۔ یوں تجربہ خود بخود ابتدائی حسی معلومات کو معتبر بناتا ہے اور مثلاً میرے لئے ابھی گلاب کی سرخی کے نمایاں

---

[1]۔ (Ayer,1971,pp. 84_85; BonJour, 1978,p. 116).

ہونے کو میرا اس وقت دیکھنے کا عمل موجہ کر رہا ہے۔

تجربۂ حسی کی یہ خصوصیت (قضیہ کی صفت کے بغیر علمی ہونا) وہی چیز ہے جسے علمِ حضوری کے کھاتے میں ڈالا جا رہا ہے۔ چنانچہ استاد مرتضیٰ مطہری لکھتے ہیں:

"شک، یقین، تصور، تصدیق، خطا، صواب، حافظہ، توجہ، تفکر، تعقل، استدلال، تعبیرِ لفظی، تفہیم، تفہم، فلسفہ، سائنس، سبھی علومِ حصولی سے مربوط ہیں اور دوسرے لفظوں میں ذہن کی مخصوص دنیا سے تعلق رکھتے ہیں جو عالم صورِ اشیاء ہے۔ علومِ حضوری کے معاملے میں یہ مفاہیم کوئی معنی نہیں رکھتے۔"[۱]

ایک نکتہ یہ ہے کہ علمِ حصولی کا علمِ حضوری کے بعد پایا جانا، چاہے حسی صلاحیت میں موجود مادی اثر کی شکل میں ہو یا غیر مادی چیز کے بارے ہو، معاصر مغربی مفکرین میں فاؤنڈیشنل ازم کے قائل لوگوں کی توجہ کا مرکز رہا ہے۔ یہ سمجھنا کہ نظریۂ دانش میں یہ تصور معاصر صدرائی فلسفیوں کی دریافت ہے اور انہی میں منحصر ہے، درست نہیں ہے۔ اس سے اہم بات ان اعتراضات پر توجہ دینا ہے کہ جو معاصر فاؤنڈیشنل ازم میں ابتدائی اعتقادات کی تجربۂ حسی سے توجیہ میں سامنے آتے ہیں۔[۲]

تجربۂ حسی، یا وہی علمِ حضوری، اپنے اندر کوئی مفہوم اور قضیہ نہیں رکھتا۔ اگر آپ اس بارے شک رکھتے ہیں تو اپنے کسی خاص سرخ گلاب کو دیکھنے کے تجربے کو بیان

---

[۱]۔ مطہری، 1375 الف، ص 275۔

[۲]۔ Davidson, 1989,pp. 126-127;BonJour, 2012,pp. 183-186).

کرنے کی کوشش کریں۔ آپ جان لیں گے کہ اس تجربے کو کسی دوسرے فرد کے لئے مکمل طور پر بیان نہیں کیا جا سکتا۔

ہماری زبانی باتیں کلی مفاہیم پر مشتمل ہوتی ہیں اور ہم جتنی بھی کوشش کریں، تجربے سے حاصل ہونے والے مواد کی توصیف پر قادر نہیں ہیں اور اگر یہ گمان کریں کہ زبان کی مدد سے مکمل توصیف ممکن ہے تو بھی تجربے کی زبانی توصیف اور غیر زبانی مواد کی کیفیت میں فرق رہے گا۔ اسی وجہ سے اصل سوال یہ ہے کہ غیر زبانی تجربہ کیسے زبانی مواد کو موجہ یا معتبر بناتا ہے؟ دونوں میں توجیہی تعلق قابل فہم ہے کیوں کہ قضیئے زبانی ساخت رکھتے ہیں اور جملا ت کے مابین روابط کی منطق کی وضاحت کرتے ہیں۔

اس بنا پر ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ قضیئوں کے بیچ بعض روابط، ان قضیئوں سے مربوط اعتقادات کے درمیان توجیہی رابطے کو ممکن بناتے ہیں اور مثلاً اس قضیئے کہ "یہ سیب سرخ ہے" اور اس قضیئے کہ "یہ سیب سرخ یا نیلا ہے" میں استنتاجی رابطہ برقرار ہے۔ اس طرح ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ پہلے کا یقین دوسرے پر یقین رکھنے کو موجہ بناتا ہے۔ لیکن ہم غیر مفہومی تجربے اور مفہومی اعتقاد کے بیچ میں رابطے کو نہیں سمجھ سکتے اور یہی وہ مسئلہ ہے جس نے بعض فلسفیوں کو توجیہ کے بارے فاؤنڈیشنل ازم سے انسجام (coherence) کے تصور کی طرف دھکیلا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ ایسا ہی مسئلہ مرحوم طباطبائی کے تصور میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس تصور کو بھی اس سوال کا سامنا ہے کہ غیر مفہومی علمِ حضوری کس طرح مفہومی علمِ حصولی میں بدلتا ہے؟ جب تک اس سوال کا جواب نہ دیا جائے، علمِ حصولی کی درستی کی کوئی ضمانت نہیں

دی جا سکتی۔ کیوں کہ ممکن ہے علمِ حضوری کے علمِ حصولی میں بدلنے کا عمل ایسی مشکلات کا شکار ہو کہ اس سے حاصل ہونے والے اعتقاد کی درستی مشکوک ہو جائے۔ اس مسئلے کو علومِ حصولی کا "مسئلۂ صحت" کا نام دینا چاہوں گا۔ لیکن مرحوم طباطبائی کے نظریئے میں اس سوال کا کوئی قانع کنندہ جواب موجود نہیں ہے اور لہٰذا مسئلۂ صحت کا کوئی حل پیش نہیں کیا گیا۔ استاد مرتضیٰ مطہری علمِ حضوری کے علمِ حصولی میں بدلنے کے عمل کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> "۔۔۔ادراک کی صلاحیت، یا قوتِ خیال، ایسی صلاحیت ہے جس کا کام اشیاء اور واقعیات کی عکاسی کرنا اور تصویریں بنانا ہے، چاہے بیرونی واقعیات ہوں یا داخلی ہوں۔ وہ سب ذہنی تصورات جو حافظے میں اکٹھے اور متمرکز ہیں اور ان پر مختلف اور متعدد ذہنی اعمال واقع ہوتے ہیں، اسی صلاحیت سے ہاتھ آئے ہیں۔ یہ صلاحیت خود بخود تصویرکشی پر قادر نہیں اور فقط یہی کر سکتی ہے کہ اگر کسی واقعیت سے اتصالِ وجودی پیدا کرے تو اس سے ایک شکل بنا کر حافظے کے سپرد کر دے"۔ [1]

جیسا کہ اس عبارت اور اس جیسی دیگر عبارتوں سے واضح ہے، اس تصور کے حامیوں کے پاس کہنے کو صرف یہی ہے کہ ذہن علمِ حضوری، یعنی حسی معلومات، سے عکس برداری کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لیکن علمِ حضوری سے شکلیں کیسے بنتی ہیں اور علمِ

---

[1]۔ مطہری، 1375 الف، ص 271۔

حضوری کیسے علمِ حصولی میں تبدیل ہوتا ہے، اس بارے یہ لوگ کوئی وضاحت نہیں دیتے۔ جبکہ یہ شکل گیری وضاحت طلب ہے۔ صرف ایسا کرنے والی ایک صلاحیت کا تعارف کرنا دینا اس عمل کے ممکن ہونے اور اس کے طریقۂ کار کی وضاحت نہیں ہے۔

ایک معاصر مغربی فاؤنڈیشنلسٹ، لارنس بونجور، نے حسی معلومات کی غیر مفہومی تجربے سے توجیہ کی وضاحت کے لئے ایک پیچیدہ طریقہ اپنایا ہے [۱]۔ اس کی یہ کوشش چاہے کامیاب ہو یا نا کام ہو، اس نے جس سوال پر کام کیا ہے اس کا جواب دینا فاؤنڈیشنل ازم کی کامیابی کی شرط ہے۔ معاصر نو صدرائی فلسفیوں کے خیالات کو بھی اس قسم کی کوششیں کرنی ہوں گی تا کہ "مسئلۂ صحت" کا حل پیش کر سکیں۔

شاید کوئی اس گمان میں ہو کہ وجدانی قضیئوں کے بارے معاصر نو صدرائی فلسفیوں کی آراء علمِ حضوری اور اس سے نکلنے والے علمِ حصولی (بالخصوص سائنسی علم) میں نسبت کی عمومی اور جامع وضاحت کر سکتی ہیں اور "مسئلۂ صحت" کا کوئی توڑ کر سکتی ہیں۔ صدرائی فلسفے اور منطق کی اصطلاح میں وجدانی قضیئے اندرونی حالتوں کے بارے میں ہمارے علومِ حضوری کا انعکاس ہیں [۲]۔ ان کے ہاں رائج عقیدہ یہ ہے کہ وجدانی قضیئوں کے بارے میں ہمارے احساسات یقینی اور کسی غلطی سے پاک (معصوم) ہیں۔ جناب مصباح یزدی وجدانی قضیئوں کی درستی کے قطعی ہونے کے بارے میں یوں وضاحت دیتے ہیں:

---

[۱]۔ BonJour, 2010,pp. 196-202).

[۲]۔ مصباح یزدی، 1383، ص 226۔

"اس بناء پر اعتراض کے جواب کو ایسی جگہ ڈھونڈنا چاہیئے کہ جہاں
ہم صورتِ ادراکی اور متعلق ادراک پر تسلط حاصل کرلیں اور ان کی
مطابقت کو حضوراً اور کسی دوسری شکل کے واسطے کے بغیر سمجھ سکیں۔
اور یہ جگہ وجدانی قضیئے ہیں کہ ایک طرف متعلق ادراک کہ مثلاً خوفزدہ
ہونے کی حالت ہے، کو حضوراً پالیتے ہیں اور دوسری طرف ذہن میں
اس کے تصور کو بے واسطہ سمجھ لیتے ہیں"۔ [1]

لیکن یہ وضاحت مسئلے کو حل نہیں کرتی۔

کیوں کہ ایک سوال پھر بھی باقی ہے کہ مفہوم پر مشتمل قضیئے کس طرح علومِ حضوری کا انعکاس ہیں کہ جن میں مفاہیم کی کوئی جھلک نہیں؟ اور اس سے بڑھ کر یہ کہ ان کا دعویٰ صورتِ ادراکی اور متعلق ادراک میں مطابقت کو حضوری طور پر اور کسی دوسری صورت کی وساطت کے بغیر سمجھنے کا ہے۔ مطابقت کا لازمہ مقایسہ کرنا ہوتا ہے اور مقایسہ کرنے کے لئے تصورات کی ضرورت ہوتی ہے۔ بے واسطہ صورتِ ذہنی حاصل کرنا اور علمِ حضوری کے متعلق ادراک کو بے واسطہ پالینا، مطابقت تک نہیں پہنچاتا، کیوں کہ علمِ حضوری میں حاصل ہونے والی واقعیت کے سوا کچھ اور شامل نہیں ہوتا۔ لہٰذا دو واقعیات کا تطابق کسی طرح بھی متعلق علمِ حضوری نہیں ہوسکتا کیوں کہ تطابق نسبت ہے اور نسبت کا علم مقایسہ کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتا۔ مقایسہ بھی ایسا کام ہے جو ذہن مختلف ادراکی شکلوں پر انجام دیتا ہے۔ اس بنا پر تطابق کا علم حاصل کرنے کے لئے لازم ہے

[1]۔ مصباح یزدی، 1383، ص 236۔

کہ ذہن ادراکی صورت سے ایک اور شکل بنالے، یعنی دوسرے مرتبے کی صورت، جس کا متعلق ادراک کی صورت کے ساتھ تقابل کر کے ان کی مطابقت کو پا سکے۔ پس تطابق کو حاصل کرنا صرف علمِ حصولی کی قلمرو میں ممکن ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ جناب مصباح یزدی کی وضاحت کے بعد بھی مسئلۂ صحت جوں کا توں رہتا ہے۔ انہوں نے سلبی انداز میں مسئلے پر نگاہ ڈالی اور ایسے قضایا کو سامنے لائے ہیں جو واقعیت میں علومِ حضوری کا انعکاس نہیں ہیں۔ ہوسکتا ہے کوئی یہ سمجھتا ہو کہ ان کی یہ سلبی وضاحت علومِ حضوری اور ان سے نکلنے والے علومِ حصولی کے مابین انعکاسی رابطے کی توضیح کر سکتی ہے۔

جناب مصباح یزدی نے علمِ حضوری کے خطاء سے پاک ہونے پر کئے گئے بعض اعتراضات کے جواب میں علمِ حضوری اور اس کی تفسیر میں فرق کی طرف اشارہ کیا ہے[1]۔ ان کا یہ کہنا ہے کہ علمِ حضوری تو معصوم عن الخطاء ہے لیکن ہم اس کی جو تفسیر کرتے ہیں اس میں غلطی ہو سکتی ہے۔ علمِ حضوری صرف خالص دریافت ہے، لہٰذا اگر اس دریافت کے ساتھ تفسیر ملا دی جائے، جیسے بھوک کے ساتھ اس کی تفسیر کے طور پر غذا کی ضرورت آجائے تو ہم جھوٹی بھوک میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔ پس ایک خاص ذہنی حالت کا حصول ہی خالص اور خطاء ناپذیر علمِ حضوری ہے۔ لیکن اس حالت کی دستہ بندی کرنا، جیسے بھوک اور غذا کی احتیاج، تو یہ وہ تفسیر ہو گی جو اس حالت سے ہم نے خود اخذ کی اور یہ حصولی علم ہو گا۔ چنانچہ اس علمِ حصولی میں خطاء آجانا اس کے ہمراہ پائے گئے علمِ

---

[1]۔ مصباح یزدی، 1383، ص 181۔

حضوری کی عصمت کو داغدار نہیں کرتا۔

دوسرے لفظوں میں اگرچہ جناب مصباح یزدی نے وجدانی قضیئوں اور علمِ حضوری کی نسبت کے بارے میں کچھ نہیں کہا لیکن اس بات کی وضاحت کی ہے کہ کون سا قضیہ وجدانی نہیں ہے۔ ایسے قضیئے جو دریافت شدہ حالتوں کا صرف انعکاس نہ ہوں، وجدانی قضیئے نہیں ہیں اور اس وجہ سے ان میں خطاء کا امکان پایا جاتا ہے۔ محمد سرنجشی نے اسی بات کی یوں وضاحت کی ہے کہ یہ خطاء کا امکان رکھنے والے قضیئے نظری اور استنتاجی ہیں [1]۔ میرے خیال میں یہ سلبی توضیح بھی پہلے بیان شدہ مسئلے کو حل نہیں کر سکتی۔ کیوں کہ علمِ حضوری کے خالص انعکاس اور اس کی تفسیروں اور تعبیروں میں فرق کرنے کا کوئی واضح اور روشن معیار پیش نہیں کیا گیا ہے۔ واقعاً اس بات کی تشخیص کیسے ممکن ہے کہ کوئی قضیہ علمِ حضوری کا خالص انعکاس ہونے کی وجہ سے وجدانی قضیہ ہے اور بالکل سچ ہے، یا یہ کہ مذکورہ قضیہ تفسیر سے آلودہ ہو کر واقعیت میں وجدانی نہیں رہا اور اس میں خطاء کا امکان در آیا ہے؟

سرنجشی صاحب نے خالص وجدانی قضیئوں اور تفسیر کی ملاوٹ والے وجدانی قضیئوں میں تمیز کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ یوں کہتے ہیں: یہ جملہ کہ "میں بھوک کا احساس رکھتا ہوں" علمِ حضوری کی نشان دہی کرتا ہے، لیکن بھوک کی اس طرح تشریح کرنا کہ اس سے مراد معدے کا خالی ہونا یا غذا کی ضرورت ہے، وجدانی قضیئوں سے ماوراء ہے۔

---

[1]۔ سرنجشی، 1393 الف، ص 77 تا 79۔

لیکن یہ وضاحت کافی نہیں ہے کیوں کہ یہاں یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ بھوک کسے کہتے ہیں؟ اس لفظ کا مطلب معدے کا خالی ہونا یا غذا کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی لئے جب جھوٹی بھوک کی بات ہوتی ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ بھوک کا جو بھی معنی ہو، اس کا احساس واقعیت کے الٹ ہوتا ہے۔ اس بنا پر یہ قضیہ کہ "میں بھوک کا احساس رکھتا ہوں" جھوٹ ہوسکتا ہے اور اس لئے یہ وجدانی قضیہ نہیں ہے۔ اس حالت میں مَیں یہ احساس کرتا ہوں کہ میرا بھوک کا احساس ایک غلط گمان ہے اور اس میں غلطی یہ ہے کہ اس ذہنی حالت کو بھوک کی حالت کی جگہ رکھ رہا ہوں۔ لہٰذا یہ قضیہ کاذب ہوسکتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ واقعی وجدانی قضیئے کی علمِ حضوری کے ساتھ نسبت کی ایجابی توضیح پیش کئے بغیر بعض قضیئوں کے وجدانی ہونے کی نفی واقعی وجدانی امور اور غیر واقعی امور میں تمیز کرنے میں کوئی مدد نہیں کرتی۔

بدیہیاتِ اولیہ کا علمِ حضوری سے رجوع

مقالے کے پہلے حصے کا حاصل یہ ہے کہ علومِ حصولی کو علومِ حضوری کی طرف پلٹانا نظریۂ دانش (epistemology) کے کسی سوال کا جواب نہیں دیتا۔ اب مقالے کے دوسرے حصے کا آغاز کرتا ہوں۔ انسانی علم کے سلسلے میں علمِ حضوری کو اہم قرار دینے والا ایک اور تصور جناب مصباح یزدی کا بدیہیاتِ اولیہ کو علمِ حضوری سے ارجاع دینا ہے۔ [۱]

بدیہیاتِ اولیہ سے مراد ایسے قضیئے ہیں کہ جن میں استعمال ہونے والے مفاہیم ان کی تصدیق کے لئے کافی ہوں۔ مثلاً تصدیق کے مرحلے میں اس قضیئے کہ "کل، جزء

---

[۱]۔ مصباح یزدی، 1383، ص 233 تا 239۔

سے بڑا ہے"، کے لئے یہی کافی ہے کہ اس کے مفہوم کو اچھے سے سمجھ لیں۔ اور مفاہیم کی فہم حاصل کرنے کے بعد کسی اور چیز، مثلاً استدلال، تجربہ،...کی ضرورت نہیں ہے۔

ان کے عقیدے میں انسان کے علوم کا اہم حصہ ہستی شناسی اور فلسفی علوم ہیں اور چونکہ فلسفی علوم بدیہی اور ابتدائی قضیئوں سے استنتاج پر مبنی ہیں، لہٰذا اگر ان کے درست ہونے کی ضمانت پیدا کر لی جائے تو علومِ حصولی کا اصلی مسئلہ حل ہو جائے گا۔ درست ہونے کی ضمانت سے مراد علومِ حصولی یا ادراکی شکلوں کی ان واقعیتوں کے ساتھ مطابقت کا قابل اطمینان انکشاف کر لینا ہے جو ان شکلوں یا قضیئوں کا موضوع ہیں۔ علومِ حصولی میں اصل مسئلہ یہ ہے کہ اس مطابقت کا انکشاف اگر ادراکی شکلوں یا دوسرے مرتبے کے قضیئوں کے راستے سے ہو تو دوسرے قضیئوں کی درستی علیحدہ ضمانت کی محتاج ہے اور وہ بھی اپنی نوبت میں تیسرے مرتبے کے قضیئوں کے ذریعے حاصل ہوگی اور یوں درستی کی ضمانت تک رسائی ممکن نہ ہوگی۔ اس بنا پر واحد راستہ یہ ہے کہ اولین بدیہی قضیئوں کی اپنے متعلقات سے بلاواسطہ مطابقت کو ڈھونڈ نکالیں۔ دوسرے الفاظ میں متعلق علم حصولی کے قضیئوں کے ساتھ انطباق کو علمِ حضوری کے ذریعے پالیں۔

علمِ حضوری کے راستے سے بدیہیاتِ اولیہ کی واقعیت سے مطابقت کیسے پائی جا سکتی ہے؟ تنہا راستہ یہی ہے کہ خود ان قضیئوں اور ان کے متعلقات تک بھی بے واسطہ دسترس حاصل ہو تا کہ ان کے انطباق کو بھی بلاواسطہ درک کرسکیں۔ اس ہدف تک پہنچنے کے لئے بدیہیاتِ اولیہ میں استعمال ہونے والے مفاہیم کی جڑوں

کو سمجھنا ہو گا اور ساتھ ساتھ ان میں موضوع اور محمول کو ایک سمجھنے کے حکم کی بنیاد کو بھی ڈھونڈنا ہو گا۔ اس سے پہلے جناب مصباح یزدی نے ثابت کیا ہے کہ ابتدائی بدیہی قضیئے دوسرے درجے کی فلسفی معقولات سے شکل پذیر ہوتے ہیں۔ [۱]

ثانوی فلسفی معقولات، مثلاً علت و معلول کے مفاہیم، ایسے مفاہیم ہیں جو غور و فکر اور ذہنی اندازہ گیری سے ہاتھ آتے ہیں۔ یہ معقولاتِ اولیہ، مثلاً پانی یا سفیدی کے مفاہیم، کے برخلاف ہیں جو خارجی اشیاء کا سیدھا سیدھا انعکاس ہیں۔ اسی طرح انہوں نے اس بات کی بھی نشاندہی کی ہے کہ دوسرے درجے کی فلسفی معقولات کے پہلے گروہ کی جڑیں علومِ حضوری ہیں۔ [۲]

استقلال، احتیاج، علت اور معلول جیسے مفاہیم ہمارے نفس کے بارے علومِ حضوری اور اس کے ارادے اور اندرونی حالتوں سے رابطے سے نکلتے ہیں۔ اس بنا پر ان مفاہیم کی اپنے مصدر سے مطابقت کو حضوری علم سے سمجھا جاتا ہے۔

دوسری طرف یہ سب احکام تحلیلی احکام ہیں۔ تحلیلی احکام وہ ہوتے ہیں کہ "جن کا محمول مفہوم اُن کے موضوع کی تحلیل سے ہاتھ آتا ہے"۔ چونکہ موضوع کا مفہوم، مثلاً معلول کا مفہوم، محمول کے مفہوم پر مشتمل ہوتا ہے، مثلاً علت کی احتیاج ہونے کا مفہوم، اور موضوع اور محمول کے اتحاد کو "ذہن کے داخلی تجربے" سے سمجھا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں موضوع اور محمول کے مفاہیم کا علمِ حضوری ہی ان دونوں کے اتحاد کے علمِ

---

[۱]۔ مصباح یزدی، 1383، ص 218 تا 219۔

[۲]۔ مصباح یزدی، 1383، ص 220۔

حضوری کے لئے کافی ہے۔ نتیجتاً نہ صرف خود قضیئوں کو علمِ حضوری کے ذریعے پاتے ہیں بلکہ ان کی واقعیت سے مطابقت کو بھی علمِ حضوری سے ڈھونڈ لیتے ہیں۔ لہٰذا بدیہیاتِ اولیہ درستی کی ضمانت رکھتے ہیں۔

میرے لئے یہ روشن نہیں کہ اول تو جناب مصباح یزدی بدیہیاتِ اولیہ میں کام آنے والے مفاہیم کی جڑیں کیسے تلاش کرتے ہیں؟ جیسا کہ ہم نے پہلے دیکھا ہے کہ قضیئوں کی درستی کی ضمانت اس بات سے مشروط تھی کہ خود قضیہ اور اس سے مربوط واقعیت، دونوں کو علمِ حضوری سے پا سکیں تاکہ دونوں کے انطباق کو بھی علمِ حضوری سے سمجھ سکیں۔ صدرائی فلسفیوں میں رائج تصور یہ ہے کہ سبھی مفاہیم اور سبھی قضیئے ذہنی ہیں اور اس بنا پر ان تک مستقیم اور بلا واسطہ دسترس ناممکن ہے۔ ثانوی فلسفی معقولات اور باقی مفاہیم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ حتیٰ حسی مفاہیم بھی ہمارے ذہن میں حاضر ہیں اس لئے حسی مفاہیم پر مشتمل قضیئے کسی واسطے کے بغیر ہماری دسترس میں ہیں۔ لہٰذا استعمال ہونے والے مفاہیم کی جڑیں بدیہیاتِ اولیہ میں ڈھونڈنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اس کے علاوہ جناب مصباح یزدی فلسفی مفاہیم کی اپنے مصادر سے مطابقت کی حضوری دریافت کی بات کرتے ہیں۔ لیکن ہم جانتے ہیں کہ ان کے عقیدے میں مفرد مفاہیم، یا تصورات، صرف واقعیتوں سے حکایت کی حیثیت رکھتے ہیں [1]۔ مقصد یہ ہے کہ ایسا سادہ تصور جو قضیئے کے اندر شامل نہیں، وہ خود بخود کسی چیز پر دلالت نہیں کرتا

[1]۔ مصباح یزدی، 1383، ص 223۔

اور اسی وجہ سے مفرد تصورات کو سچ یا جھوٹ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس بنا پر یہاں فلسفی مفاہیم اور ان کے مصدر کے بیچ مطابقت کی بات کرنا غلط، یا کم از کم مبہم ہے۔ اگر بالفعل حکایت تنہا تصدیقات میں سے ہے تو اس صورت میں صرف ایسے قضیئوں مثلاً "یہ چیز معلول ہے" یا "یہ چیز علت ہے"، کے بارے ہی مطابقت کی بات کی جا سکتی ہے۔ گویا تصورات کی جڑیں ڈھونڈنے میں دو مسائل ہیں:

1۔ جناب مصباح یزدی کا نظریہ اس سوال کو اٹھانے کی احتیاج نہیں رکھتا۔

2۔ تصورات میں مطابقت یا عدم مطابقت کی کوئی جگہ نہیں ہے۔

اب ان دو مربوط مسائل پر بحث کروں گا۔

جناب مصباح یزدی کا مفروضہ یہ ہے کہ سبھی ابتدائی بدیہی قضیئے تحلیلی ہیں۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ بعض ابتدائی بدیہی قضیئے، کانٹ کی مشہور تعریف کے مطابق، تحلیلی نہیں ہیں [1]۔ یہ قضیہ کہ "الف کا الف نہ ہونا ممکن نہیں" ایک ابتدائی بدیہی قضیہ ہے لیکن اس کے محمول کا مفہوم، "اس کے لئے الف نہ ہونا ممکن نہیں"، موضوع کے مفہوم، یعنی "الف"، میں داخل نہیں ہے۔

محمد حسین زادہ نے اس اعتراض کے جواب میں دعویٰ کیا ہے کہ جناب مصباح یزدی نے کانٹ کی تعریف کو اختیار نہیں کیا ہے [2]۔ ان کی تفسیر کی بنا پر تحلیلی قضیئوں کی جو تعریف موردِ نظر ہے اس میں وہ قضیئے بھی شامل ہو جاتے ہیں کہ جن کا محمول اگر چہ

---

[1]۔ Kant, 1997,pp. 141-142).

[2]۔ حسین زادہ، 1395، ص 177 تا 179۔

موضوع میں داخل نہیں لیکن موضوع کا "لازم بیّن" ہے۔ لازم بیّن ایسا مفہوم ہے جو موضوع کے مفہوم سے خارج ہے لیکن اس سے جدا بھی نہیں ہوسکتا۔ نیز لازم بیّن امور کے لئے مفہومی طور پر جدانہ ہونا اثبات کا محتاج بھی نہیں ہے۔ مثال کے طور پر اپنے جز سے بڑا ہونا کُل کے مفہوم کا لازم بیّن ہے۔ کیوں کہ اس مفہوم میں داخل نہیں لیکن ساتھ ہی کُل کے مفہوم سے الگ بھی نہیں ہے۔ تحلیلی قضیئوں کی اس وسیع معنی میں تفسیر میں سبھی ابتدائی بدیہی قضیئے شامل ہو جاتے ہیں۔

میرے خیال میں یہ جواب مسئلے کو حل نہیں کرتا۔ اگر محمول کا مفہوم، موضوع کے مفہوم سے خارج ہو تو یہ کہنا ممکن نہیں رہتا کہ موضوع و محمول کی وحدت بے واسطہ اور حضوری طور پر درک کی جا سکتی ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ لازم بیّن موضوع پر واضح طور پر حمل ہوتا ہے لیکن چونکہ دو مفاہیم میں عینیت یا اشتمال کا رابطہ نہیں ہے لہٰذا مفاہیم کا علمِ حضوری موضوع اور محمول کے ایک ہونے کے علمِ حضوری کے موضوع اور محمول کے لئے کافی نہیں ہے۔ دوسرے الفاظ میں محمول اور موضوع کے مفاہیم کا علمِ حضوری ہی ان دو کے اتحاد کا علمِ حضوری نہیں ہے۔

اس بناء پر یہ کہنا ممکن نہیں کہ تحلیلی قضیئوں میں موضوع اور محمول کا اتحاد ان وسیع معنوں میں حضوری علم کے طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ حاصل بحث یہ کہ یہ حل صرف اسی صورت میں ممکن ہے اگر جناب مصباح یزدی تحلیلی ہونے کا معیار کانٹ کی تعریف کو قرار دیں۔ جناب حسین زادہ خود اس نکتے سے آگاہ تھے کہ موضوع اور محمول کے اتحاد کا علمِ حضوری مفہومی شمولیت کا تقاضا کرتا ہے اسی لئے انجانے میں تناقض کا شکار ہو کر کہتے ہیں:

"اگرچہ بڑا ہونا کُل کے مفہوم کا عین یا جزء نہیں ہے لیکن اس کا لازمِ مفہومی ہے اور بڑا ہونا کُل کے مفہوم میں سمویا گیا ہے"۔ [1]

چوتھی مشکل یہ ہے کہ کانٹ کی معروف تعریف کے مطابق تحلیلی قضیئے تکرار (tautology) ہیں اور اس وجہ سے بامعنی دانش سے خالی ہیں۔ یہ قضیہ کہ "ہر معلول کوئی علت رکھتا ہے" اپنے اندر کوئی قیمتی علم نہیں رکھتا۔ کیوں کہ اگر کسی چیز کا معلول ہونا پتا ہو تو اس کا علت کا محتاج ہونا بھی معلوم ہے۔ اس بناء پر اس تحلیلی قضیئے کی تصدیق ہمارے لئے کسی نئی دانش کا دروَا نہیں کرتی۔ دوسرے الفاظ میں یہ بات اس چیز کے معلول ہونے کے لئے کسی معیار کو پیش نہیں کرتی اور اس پہلو سے ایسے قضیئوں مثلاً "ہر ممکن علت رکھتا ہے" یا "ہر حادث علت رکھتا ہے" سے مختلف ہے۔ یہ دو قضیئے معلولیت کے معیار کو علی الفرض ہمارے حوالے کرتے ہیں اور اس بنا پر ان کی تصدیق اپنے ساتھ تازہ دانش لاتی ہے کہ ہر وہ چیز جس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے، ہونے کے لئے کسی سبب کی محتاج ہے۔ اسی طرح دوسرے قضیئے کی تصدیق سے یہ پتا چلتا ہے کہ ہر وہ چیز جو ماضی میں نہیں تھی، اپنے ہونے کے لئے علت مانگے گی۔ نتیجتاً اگر ابتدائی بدیہی قضیئے اپنی مشہور تعریف کے مطابق کانٹی ہوں تو وہ ہماری فلسفی دانش میں کوئی اضافہ نہیں کر سکتے۔

تیسری اور چوتھی مشکل کا حاصل یہ ہے کہ احکام کی ابتدائی بدیہیات تحلیلی نہیں ہیں۔

پانچویں مشکل یہ ہے کہ ابتدائی بدیہی قضیئوں کے تحلیلی ہونے کے مفروضے کے مطابق تحلیلی امور کے درست ہونے کو علمِ حضوری کی طرف ارجاع کی کیا ضرورت

---

[1]۔ حسین زادہ، 1395، ص 178۔

ہے؟ عمومی خیال یہ ہے کہ، تحلیلی اور تالیفی کے بیچ میں فرق کے منکرین کو چھوڑ کے، تحلیلی قضیئوں کا علم کسی شک و شبہے سے بالاتر ہے۔ منطقی پازیٹویزم (positivism) کے قائل لوگ ایسے فلسفی تھے جو منطق اور ریاضی کے احکام کو تحلیلی سمجھتے تھے [۱]۔ اس کا محرک یہ تھا کہ تحلیلی ہونے کے مفروضے کے ساتھ ان قضیئوں کی پیشگی آگاہی وضاحت کی محتاج نہیں رہتی۔

جناب مصباح یزدی بھی تحلیلی اور تالیفی قضیئوں میں تفریق کے قائل نہیں۔ اس بنا پر ابتدائی بدیہی قضیئوں کو تحلیلی سمجھتے ہوئے ان کو علمِ حضوری کی طرف ارجاع دینے کی کیا دلیل ہے؟ اس اعتراض سے پہلو بچانے کا ایک طریقہ یہ تفسیر ہے کہ وہ بہت سے فلسفیوں کے برخلاف احکامِ تحلیلی سے پیشگی آگاہی کو وضاحت کا محتاج سمجھتے ہیں اور اس ہدف تک پہنچنے کیلئے احکامِ تحلیلی کو علومِ حضوری سے ارجاع دیتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں وہ اس سوال کہ "تحلیلی احکام کے بارے میں ہماری دانش تجربے سے بے نیاز کیوں ہے؟"، کا یہ جواب دیتے کہ یہ احکام علومِ حضوری سے نکالے جاتے ہیں اور اس بنا پر ان کے بارے میں ہماری سمجھ تجربے کی محتاج نہیں ہے۔ لیکن اس تفسیر کا موجہ ہونا اس پر موقوف ہے کہ احکامِ تحلیلی کی پیشگی آگاہی کے تشریح کا محتاج ہونے پر کوئی دلیل قائم کی گئی ہو، جبکہ انہوں نے ایسی کوئی دلیل قائم نہیں کی ہے۔ بعض فلسفیوں نے دلائل سے ثابت کیا ہے کہ تحلیلی ہونا، پیشگی آگاہی کے تشریح کا محتاج ہونے کو کم نہیں کرتا۔ [۲]

---

[۱]۔ Ayer, 1971,pp. 64-83).

[۲]۔ BonJour, 1985,pp. 199-207).

جناب مصباح یزدی کے عقیدے میں علمِ حصولی میں چونکہ واسطہ آجاتا ہے اس لئے وہ کلی طور پر خطاء کی زد پر ہے۔اس کی درستی کی اکلوتی ضمانت یہ ہے کہ وہ کسی طرح علمِ حضوری کی طرف پلٹ جائے۔ [1]

اس بات کی دلیل یہ ہے کہ متعلق علمِ حصولی کی بلا واسطہ آگاہی پانا ممکن نہیں ہے۔چونکہ یہ رسائی بے واسطہ نہیں ہے لہٰذا سبھی علومِ حصولی خطاء پذیر ہیں اور اسی لئے ہمیں ایسے علومِ حصولی کا سراغ لگانا چاہئیے کہ جو اپنے متعلقات تک بے واسطہ رسائی رکھتے ہوں۔تحلیلی قضیئوں سے مربوط علومِ حصولی یہ صفت رکھتے ہیں اور ان کو خطاء سے پاک سمجھا جاسکتا ہے،لیکن یہ بات قابل قبول نہیں ہے۔

تحلیلی قضیئے اس لئے درست ہوتے ہیں کہ وہ تکراری (tautological) ہوتے ہیں اور خارجی دنیا میں کسی چیز کے تحقق پر دلالت بھی نہیں کرتے اور اسی لئے مثلاً اس بات کی تصدیق کی جاسکتی ہے کہ "ہر کنوارہ، غیر شادی شدہ ہے"، چاہے ہماری کنوارے لڑکوں اور ان کی خصوصیات سے آگاہی ذہنی صورتوں اور علومِ حصولی کے طریقے سے ملی ہو۔اس قضیئے کے خطاء ناپذیر ہونے کو سمجھنے کیلئے موردِ نظر طبیعی اشیاء (مثلاً کنوارے لڑکوں) تک بلا واسطہ رسائی لازم نہیں ہے۔نتیجہ یہ ہے کہ علمِ حصولی کے باواسطہ ہونے سے خطاء پذیر ہونا لازم نہیں آتا۔

چھٹا اعتراض یہ ہے کہ جناب مصباح یزدی ابتدائی بدیہیات کی درستی کو علمِ حضوری کے مفاہیم اور ان مفاہیم سے متعلق واقعیتوں کا حامل ہونے سے مشروط سمجھتے

---

[1]۔ مصباح یزدی، 1383، ص 236۔

تھے تا کہ ان دو کے درمیان مطابقت کو بھی علمِ حضوری سے پا سکیں [1]۔ لیکن انہوں نے صرف ان قضیئوں کے تحلیلی ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے اور قضیئوں کے مربوط واقعیتوں سے منطبق ہونے کے علمِ حضوری کے بارے میں کوئی بات نہیں کی ہے۔ ممکن ہے کہ جواب میں یہ کہا جائے کہ ابتدائی بدیہی قضیئوں کے مفاہیم کی جڑیں علومِ حضوری میں تلاش کرنا اسی مقصد کے لئے تھا۔ مذکورہ تلاش کی بنیاد پر علت و معلول کے مفاہیم کو ارادے کے نفس سے رابطے سے حاصل کیا جاتا ہے اور چونکہ مفہوم اور مصداق، ہر دو کو علمِ حضوری سے پاتے ہیں، مفہوم کی مربوطہ واقعیت سے مطابقت بھی علمِ حضوری سے ہی پاتے ہیں۔ اس بنا پر علمِ حضوری ارادے کے نفس کے محتاج ہونے سے مربوط قضیئے کی درستی کی ضمانت دیتا ہے۔ اس جواب میں مسئلہ یہ ہے کہ ارادے کے نفس کے محتاج ہونے سے مربوط قضیہ ابتدائی بدیہی قضیہ نہیں ہے کیوں کہ استاد مصباح یزدی صاحب کی نظر میں ابتدائی بدیہی قضیہ یہ ہے کہ "ہر معلول علت رکھتا ہے"، جبکہ جو قضیہ درستی کی ضمانت رکھتا ہے وہ یہ ہے کہ "میرا یہ ارادہ میرا محتاج ہے"۔ اس بنا پر علمِ حضوری ابتدائی بدیہی قضیئوں کی درستی کی ضمانت نہیں دے سکتا۔

جناب مصباح یزدی نے خود اس اعتراض کو بیان کر کے جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ ارادے کے نفس کا محتاج ہونے کی حضوری سمجھ ان دو کی خاص سرشت سے مربوط نہیں ہے اور جس چیز کو ہم علمِ حضوری میں پاتے ہیں وہ وابستگی کا رابطہ ہے۔ اس بنا پر وابستگی کے سبھی موارد میں احتیاج وجود رکھتی ہے اور

[1]۔ مصباح یزدی، 1383، ص 226۔

ارادے کے نفس کا محتاج ہونے کی حضوری دریافت اس کلی حکم کی درستی کی ضمانت دینے کو کافی ہے کہ "ہر معلول علت کا محتاج ہے"۔ درواقع یہ حکم صرف ارادہ اور نفس کے معاملے کی تعمیم سے نہیں نکلا، بلکہ خود یہ علمِ حضوری اس کلی بدیہی قضیئے پر اعتقاد کو ہمارے اندر پیدا کرتا ہے۔

البتہ دوسرے موارد میں وابستگی کا ہونا کسی برہان سے ثابت ہونا ضروری ہے کیوں کہ وہ سبھی قضیئے جو کلی احاطہ (حصر) رکھتے ہیں، یہ خصوصیت ان میں مشترک ہے کہ اپنے مصداق کے خارجی دنیا میں وجود پر کوئی دلالت نہیں رکھتے۔ حسین زادہ کے الفاظ میں سبھی ابتدائی بدیہیات حقیقی قضیئے ہیں اور حقیقی قضیئے کم از کم شرطیہ قضیئے ضرور ہیں [1]۔ شرطیہ قضیئے خود بخود اپنے مقدمے کے تحقق پر دلالت نہیں رکھتے اور اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ خارجی دنیا کے بارے میں کوئی خبر دیتے ہیں۔ اس بناء پر ان موارد میں معلولیت اور وابستگی کہ جو علمِ حضوری میں معلوم نہیں، استدلال کی محتاج ہے۔

میرے مطابق جناب مصباح یزدی کا جواب مسئلے کو حل نہیں کرتا۔ کیوں کہ ابتدائی بدیہی قضیہ کلی ہے اور وہ ارادے اور نفس کے بارے شخصی علمِ حضوری کا انعکاس نہیں ہو سکتا۔ اس بناء پر اگر علمِ حضوری اور علمِ حصولی کی نسبت پر وارد کئے گئے ان اعتراضات، جو میں نے مقالے کے شروع میں پیش کئے، سے صرفِ نظر کی جائے تو بھی علمِ حضوری کی ابتدائی بدیہی قضیئوں سے نسبت چاروناچار ایک مختلف طرح کی نسبت ہوگی اور سوال یہ ہے کہ شخصی علمِ حضوری ہمارے اندر ایک کلی اعتقاد کیسے پیدا کر سکتا ہے؟

---

[1]۔ حسین زادہ، 1395، ص 183۔

کیا اِس علمِ حضوری اور اُس کلی علمِ حصولی کے درمیان دوسرے حصولی علوم بھی واسطے کا کردار ادا کرتے ہیں کہ جو جزئی ہوں گے؟ اگر یہ واسطے وجود رکھتے ہوں تو اعتراض اپنی جگہ باقی رہے گا۔ اور اگر شخصی حضوری علم اور کلی حصولی علم کے بیچ کوئی واسطہ نہ ہو تو پھر اس نسبت کی وضاحت کرنی ہوگی۔ کسی توضیح کی غیر موجودگی میں صرف ان دو میں تولیدی نسبت کا دعویٰ کر دینا ہی اس کو قبول کرنے کی دلیل فراہم نہیں کرتا۔

اگر اس اعتراض سے نظریں بچا بھی لیں تو بھی ایک اور سوال کا سامنا ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اس تفسیر سے ابتدائی بدیہی احکام کے تحلیلی ہونے سے توسل کس ضرورت کو برطرف کرتا ہے؟ پہلے بیان شدہ توصیف کے مطابق ارادے کے نفس کے محتاج ہونے کا شخصی علمِ حضوری خود ہی اس ابتدائی بدیہی حکم "ہر معلول علت رکھتا ہے" کے درست ہونے کی تضمین کے لئے کافی ہے۔ اس بناء پر ابتدائی بدیہیات کے تحلیلی ہونے کا سہارا لینا اور ان کو علمِ حضوری پر مبنی قرار دینا غیر ضروری لگتا ہے۔

میرے خیال میں جناب مصباح یزدی کی باتوں میں ایک کشمکش کا احساس ہوتا ہے۔ اس کشمکش کا سبب یہ ہے کہ، سابقہ اعتراضات سے ہٹ کر، ابتدائی بدیہیات کی درستی کی ضمانت کے لئے دو باہم جدا راستے ہیں۔ ایک راستہ یہ ہے کہ ان کے تحلیلی ہونے پر تکیہ کریں اور اس صورت میں نہ مفاہیم کی علومِ حضوری میں جڑیں ڈھونڈنے کی کوئی ضرورت ہے نہ ہی شخصی موارد کی کلی قضیئے کی طرف تعمیم کے مسئلے سے پالا پڑے گا۔ دوسرا راستہ یہ ہے کہ ارادے کے نفس کا معلول ہونے کے شخصی علمِ حضوری سے سابقہ توضیح کے ساتھ کلی بدیہی کا حکم نکالیں اور اس صورت میں ابتدائی بدیہی قضیوں کو تحلیلی

قرار دینے اور تحلیلی قضیئوں کو علومِ حضوری پر مبنی قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں رہے گی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جناب مصباح یزدی دو کشتیوں کے سوار ہیں اور ان کی باتوں میں کھچاؤ ان دو مستقل راستوں میں فرق کو مدنظر نہ رکھنے سے آیا ہے اور پہلے سے موجود مسائل میں ابہام اور کشمکش کا اضافہ کیا ہے۔

کیا اس کشمکش کو برطرف کیا جا سکتا ہے؟ کیا ان کے نظریئے کو اس طرح سمجھا جا سکتا ہے کہ ایک تو علمِ حضوری سے تحلیلی قضیئوں کی مطابقت سے توسل کیا جائے اور ساتھ ہی علمِ حضوری ثانوی فلسفی معقولات کی ان کے مصادیق سے مطابقت کا محتاج بھی رہے؟ امیر حسن زاد یوسفی اور داؤد حسینی نے ایک ایسی تفسیر پیش کی ہے کہ گویا اس کشمکش کو ختم کرتی ہے [1]۔ ان کی تفسیر کے مطابق استاد مصباح یزدی کا نظریہ تین درجوں پر مشتمل ہے۔ پہلا قدم ابتدائی بدیہیات کے تحلیلی ہونے سے توسل اور تحلیلی قضیئوں کی درستی کو علمِ حضوری کی بنیاد فراہم کرنا ہے۔ لیکن ابتدائی بدیہی قضیئوں کا تحلیلی ہونا اور تحلیلی قضیئوں کی درستی کو علمِ حضوری پر مبنی قرار دینا ان کے درست ہونے کی ضمانت کے لئے کافی نہیں ہے کیوں کہ اس استدلال سے زیادہ سے زیادہ یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ان قضیئوں میں استعمال ہونے والے مفاہیم میں استلزام کا رابطہ برقرار ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان مفاہیم کا خارجی دنیا میں کوئی مصداق نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ قضیئے خارج پر بھی دلالت کرتے ہوں، یہ لازم ہے کہ دوسرا قدم اٹھایا جائے۔ جناب مصباح یزدی ان کے مصادیق کے علمِ حضوری سے توسل کرتے ہوئے، مثلاً ارادے کے نفس کا معلول

---

[1]۔ زاد یوسفی و حسینی، 1392، ص110-114۔

ہونے کا حضوری علم، یہ قدم اٹھاتے ہیں۔ چونکہ مذکورہ مفاہیم فلسفی ہیں اور علومِ حضوری سے لئے گئے ہیں، ابتدائی بدیہی قضیئوں کا مصادیق رکھنا ثابت ہو جاتا ہے۔ لیکن ابھی تیسرا قدم باقی ہے کیوں کہ یہ حکم ڈھونڈے گئے مصادیق سے مختص نہیں ہونا چاہئے۔ جناب مصباح یزدی نے ایک اعتراض کی شکل میں اور ایک گومگو جواب دیا ہے تاکہ اس مسئلے کو حل کریں اور علیت کے حکم کی دوسرے موارد میں سرایت کو ایسے دلائل کی بنیاد پر استوار کریں کہ جو ان موارد میں وجودی وابستگی کو ثابت کرتے ہوں۔

میرے خیال میں یہ تفسیر مذکورہ کشمکش کو ختم نہیں کرتی۔ کیوں کہ جیسا کہ ہم نے دیکھا، یہ دو راستے الگ الگ ہیں۔ آئیے اس کو آزمانے کے لئے ارادے کے معلول ہونے کو اس نظریئے سے حذف کرتے ہیں۔ جناب مصباح یزدی اس کے بغیر بھی خود قضیئوں کی حضوری دریافت اور ان کی درستی کا یقین حاصل کر سکتے ہیں اور ان قضیئوں کے دیگر مصادیق دکھانے کے لئے وجودی وابستگی کو ثابت کرنے والے دلائل سے متوسل ہو سکتے ہیں۔ ثانوی فلسفی معقولات کے انتزاع کے منشاء کی حضوری شناخت کا ہونا یا نہ ہونا اس نظریئے میں کوئی تبدیلی نہیں لاتا۔ دوسری طرف بدیہیات کے تحلیلی ہونے کو بھی اس نظریئے سے نکالا جا سکتا ہے۔ ابتدائی بدیہی کلی قضیئے کو دوبارہ علمِ حضوری اور نفس و ارادے کے رابطے سے نتھی کیا جا سکتا ہے۔

اس کشمکش کو ختم کرنے کا ایک اور امکان یہ ہے کہ ارادے اور نفس کے حضوری علم سے توسل کسی اور ہدف کا پیچھا کر رہا ہے۔ ممکن ہے جناب مصباح یزدی مرحوم طباطبائی کے عقیدے سے متفق ہوں کہ علمِ حصولی علمِ حضوری سے مشروط ہے۔ اور اسی

لئے علت و معلول کے مفاہیم کی حضوری جڑیں دکھانے کے لئے نفس و ارادہ کے رابطے کی بلا واسطہ دریافت سے متوسل ہو رہے ہوں۔ لیکن واقعیت یوں نہیں ہے۔ جناب مصباح یزدی نے اس خیال کو رد کیا ہے [1]۔ اس بنا پر یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ان کے عقیدے میں پائی جانے والی کشمکش ابھی باقی ہے۔

خاتمہ

ملا صدرا کے فلسفے کے قائل حضرات میں یہ عقیدہ رائج ہے کہ علمِ حضوری بشری دانش میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے۔ یہاں اس رائج عقیدے کے دو احتمالی مصادر کو پرکھا گیا ہے۔ ایک مرحوم طباطبائی کا خیال ہے کہ علومِ حصولی کی علومِ حضوری کی طرف بازگشت ہوتی ہے۔ دوسرا جناب مصباح یزدی کا خیال ہے کہ جو ابتدائی بدیہیات کے بارے ہماری شناخت کو بعض حضوری علوم کی طرف پلٹاتا ہے۔

ہم نے دیکھا کہ مرحوم طباطبائی کی رائے نظریۂ دانش میں کوئی خاص نتیجہ نہیں دیتی۔ اول تو یہ کہ اگر اس رائے کو مان بھی لیں تو بھی حسی خطائیں اپنی جگہ ممکن رہیں گی اور بنیادی ہدف بھی یہ نہیں تھا کہ یہ خیال حسی خطاء اور توہم کو ختم کرے۔ دوسری طرف سے اصل مسئلہ علمِ حضوری اور حسی معلومات کے بیچ توجیہی رابطے کا ہے اور یہ عقیدہ اس مسئلے کے حل پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔

اس رائج عقیدے کا دوسرا سرچشمہ بدیہیاتِ اولیہ کے علمِ حضوری کی طرف پلٹنے کا عقیدہ ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے دیکھا، یہ رائے اندرونی مشکلات کی شکار ہے کہ جو

[1]۔ مصباح یزدی، 1393، ص 385۔

اس کی صحیح تفسیر تک رسائی کو ابہام سے دو چار کرتی ہیں۔ اور اگر اندورنی کشمکش سے نظریں چرا بھی لیں تو بھی بدیہیاتِ اولیہ کی درستی کی تضمین کے لئے ہمارے سامنے دو راستے ہوں گے۔ ایک یہ کہ ابتدائی بدیہیات کے تحلیلی ہونے سے توسل کریں اور اس راستے میں رکاوٹ یہ ہے کہ فلسفے میں جن بدیہیات کا استعمال ہوتا ہے وہ تحلیلی نہیں ہیں۔ کیوں کہ:

1۔ سبھی بدیہیاتِ اولیہ کو تحلیلی قرار دینے کی کوئی قانع کنندہ دلیل پیش نہیں کی گئی۔

2۔ یہ مثال کہ "ہر معلول علت رکھتا ہے" اصل علیت نہیں ہے اور یہ قضیہ محض ایک بے فائدہ تکرار ہے۔

3۔ بعض ابتدائی بدیہی قضیئے اس خیال کو تقویت پہنچانے کے معنوں میں تحلیلی نہیں ہیں۔

ایک اور راستہ، یعنی بدیہیاتِ اولیہ کا علمِ حضوری سے ارجاع، بھی ان کی درستی کی ضمانت نہیں دیتا۔ کیوں کہ پھر سے ایک تو سبھی ابتدائی بدیہیات کے خاص موارد کی حضوری شناخت کی کوئی دلیل پیش نہیں کی گئی، اور دوسری بات یہ کہ نفس اور ارادے کے رابطے کے حضوری علم کی مخصوص مثال بھی زیادہ سے زیادہ ایک تکراری بات کا یقین، جیسے "ہر معلول علت رکھتا ہے"، ہمارے اندر پیدا کرتی ہے۔ لیکن یہ یقین اصل علیت، جیسے ہر ممکن یا حادث علت رکھتا ہے، تک نہیں پہنچا تا۔ تیسری بات یہ کہ بعض ابتدائی بدیہی احکام ایسے ہیں کہ ان کے خاص موارد کو علمِ حضوری کے ذریعے پایا نہیں جا

سکتا۔ مثال کے طور پر کیسے کہا جا سکتا ہے کہ "ہر کُل اپنے جزء سے بڑا ہے" یہ بات علمِ حضوری سے پتا چلتی ہے؟ کُل کی جزء سے بڑا ہونے کی نسبت ایک ایسی نسبت ہے جو طبیعی اشیاء کے بیچ برقرار ہے اور طبیعی اشیاء سے علمِ حضوری کا تعلق نہیں ہے۔

آخری نتیجہ یہ ہے کہ دونوں نظریات، جن کے بارے میں ہم نے بحث کی، نظریہ دانش کے سوالوں کے جواب دینے میں علمِ حضوری کے روشن کردار کو دکھانے میں ناکام ہیں۔ اس بناء پر جدید دور میں ملا صدرا کے فلسفے کے حامیوں میں رائج اس عقیدے کی حمایت میں کوئی اچھے دلائل وجود نہیں رکھتے۔ اسی لئے معاصر صدرائی فلسفہ نظریہ دانش کے مسائل کے حل میں علمِ حضوری کا کوئی بڑا کردار دکھانے میں ناکام رہا ہے۔

فہرست منابع

1. حسین زادہ، محمد، (۱۳۸۵) علم حضوری: ویژگیہا، اقسام وگسترہ، معرفت فلسفی، ۴(۲)،۱۰۵۔۱۴۶۔
2. حسین زادہ، محمد (۱۳۹۵) معیار صدق بدیہیات اولیہ؛ در مصباح یزدی محمد تقی، رہیافت ہا و رہ آوردہا: دیدگاہ ہای حضرت آیہ اللہ محمد تقی مصباح یزدی، قم، انتشارات مؤسسہ آموزشی پژوہشی امام خمینی (رہ)۔
3. زاد یوسفی، امیر حسن حسینی داوَد (۱۳۹۲) علم حضوری راہ حلی برای چند مسئلہ در اولیات: نگاہی بہ نظریہ محمد تقی مصباح یزدی، فصلنامہ ذہن، ۵۵،۱۰۱،۱۲۶۔
4. سربخشی، محمد وفنائی اشکوری، محمد (۱۳۹۱) تعریف علم حضوری واقسام آن، معرفت فلسفی، ۹(۳)۷۶۔۴۵۔
5. سربخشی، محمد (۱۳۹۴الف) نگاہی بہ شبہات خطاء ناپذیری علم حضوری و پاسخ آنہا، معرفت فلسفی، ۱۳(۲)۱۰۰۔۷۵۔
6. سربخشی، محمد (۱۳۹۴ ب) چیستی و ارزش معرفت شناختی علم حضوری، قم، انتشارات مؤسسہ آموزشی پژوہشی امام خمینی (رہ)۔
7. شریف زادہ، بہمن (۱۳۸۲) علم حضوری: پایہ ارزش معلومات نیم نگاہی برنظر علامہ طباطبائی دربارہ رابطہ معلومات با علم حضوری، فصلنامہ ذہن، ۱۵ و ۱۶،

۹۶۔ ۸۳۔

8. طاہری خرم آبادی، سید علی (۱۳۹۷) فلسفہ اسلامی متأخر و مسئلہ دانش بہ جہان خارج، پژوہش ہای فلسفی کلامی ۱۶۴/۱۴، (۷۸) ۲۰۔

9. طباطبائی، سید محمد حسین، علامہ طباطبائی (۱۳۸۶) نہایہ الحکمہ، قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی پژوہشی امام خمینی (رہ)۔

10. طباطبائی، سید محمد حسین، علامہ طباطبائی (۱۳۸۷) اصول فلسفہ رئالیسم، بہ کوشش سید ہادی خسروشاہی، قم، بوستان کتاب۔

11. فنائی اشکوری، محمد (۱۳۷۵)، علم حضوری: سنگ بنای معرفت بشری و پایہ ای برای یک معرفت شناسی و ما بعد الطبیعہ متعالی، قم، انتشارات مؤسسہ آموزشی پژوہشی امام خمینی (رہ)۔

12. کرد فیروز جائی، یارعلی (۱۳۹۲) حقیقت ادراک حسی از دیدگاہ علامہ طباطبائی، معرفت فلسفی، ۱۰ (۳)، ۱۱۔ ۲۹۔

13. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳) آموزش فلسفہ (ج ۱)، تہران: مؤسسہ انتشارات امیر کبیر۔

14. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۳) تعلیقہ علی نہایۃ الحکمۃ، قم: انتشارات مؤسسہ آموزشی پژوہشی امام خمینی (رہ)۔

15. مطہری، مرتضیٰ (۱۳۷۵ الف) مجموعہ آثار استاد شہید مرتضیٰ مطہری (ج ۶)، تہران: انتشارات صدرا۔

16. مطہری، مرتضیٰ (۱۳۷۵ ب) مجموعہ آثار استاد شہید مرتضیٰ مطہری (ج ۹)، تہران: انتشارات صدرا۔

17. المظفر، محمد رضا (۱۳۸۲) المنطق، تصحیح علی شیروانی، قم: انتشارات دارالعلم۔

18. ملکیان، محمد باقر (۱۳۹۵) اقسام بدیہیات دررہ یافتہ اورہ آوردہا: دیدگاہ ہای حضرت آیۃ اللہ محمد تقی مصباح یزدی، قم، انتشارات مؤسسہ آموزشی پژوہشی امام خمینی (رہ)۔

19. Ayer, A. J.(1971). Language, Truth and Logic. London: Penguin Books.

20. BonJour, L.(1978).Can Empirical Knowledge Have a Foundation? American Philosophical Quarterly. 15(1)1-13.

21. BonJour, L.(1985). The Structure of Empirical Knowledge. Cambridge: Harvard University Press.

22. BonJour, L(2010) Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses. (Second Edition). Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

23. Chisholm, R. M (1964).The Myth of the Given.

in Sosa E.& Kim, J. &.Fantl, J.&. McGrath, M.(Eds) Epistemology: An Anthology. Malden: Blackwell Publishing.

24. Davidson, D (1989). A Coherence Theory of Truth and Knowledge. in Sosa E.&. Kim, J&.Fantl, J. &. McGrath, M (Eds). Epistemology: An Anthology. Malden: Blackwell Publishing.

25. Kant, I.(1999). Critique of Pure Reason(P. Guyer& A. W. Wood, Eds). Cambridge: Cambridge University Press[1].

---

[1]۔ مآخذ: سید علی طاہری خرم آبادی، فلسفہ اسلامی متأخر و علم حضوری، پژوہش ہای فلسفی کلامی، سال بیست و یکم، زمستان 1398، شمارہ 4 (پیاپی 82).

2۔ملا صدرا کے نظریہ تشکیکِ وجود کا رَد

ڈاکٹر حسین عشاقی

ملا صدرا کے فلسفے کی بنیادوں میں سے ایک تشکیکِ وجود کا مفروضہ ہے، جس کے مطابق وجود اصل میں ایک اکائی یا ایک واقعیتِ یگانہ ہے جس کے مختلف درجات ہیں۔ اس طرح کہ ان درجات میں جو فرق ہے وہی ان کے باہم شریک ہونے کا سبب بھی ہے۔ ہماری رائے میں اگرچہ یہ نقطۂ نظر ابن سینا کے نقطۂ نظر سے مختلف ہے، لیکن اصل مدعا میں بھی اور اس کے دلائل میں بھی بہت سی خامیاں موجود ہیں جن کی وجہ سے اسے قبول کرنا مشکل ہے۔ اس مقالے میں اس دعوے میں موجود چھ کمزوریوں کو سامنے لایا گیا ہے۔

وجود کی حقیقت اور اس میں تشکیکِ خاصی کا تصور

مشائی فلسفیوں کے برخلاف، جو وجودات کو حقیقت میں ایک دوسرے سے مختلف سمجھتے تھے، ملا صدرا کے مکتب کے فلسفیوں کی نظر میں وجودات متنوع اور گوناگوں نہیں ہیں۔ بلکہ حقیقی وجود اصل میں ایک ہی ہے، جس کی سب جہات ایک ہی سنخ سے ہیں۔ [1]

---

[1]۔ ملا صدرا، اسفار اربعہ، ج1، ص120 و 255؛ ج7، ص263؛ ملا ہادی سبزواری، شرح المنظومۃ، ج4، ص132۔

نیز وجود کی یک گونہ حقیقت، وحدتِ سنخی کے علاوہ وحدتِ شخصی بھی رکھتی ہے [۱]۔ یعنی ہستی کے پورے دائرہ کار میں ایک سے زیادہ انفرادی حقیقت نہیں ہے، اگرچہ یہ ذاتی اکائی جداگانہ درجات رکھتی ہے [۲]۔ اس کا اعلیٰ ترین درجہ وجودِ واجب بالذات ہے، اور باقی مختلف مراتب و درجات رکھنے والے وجودِ حق کے تنزلات ہیں جو امکانی صورتوں اور جلووں میں ظاہر ہوئے ہیں۔ [۳]

اس لئے صدرائی فلسفیوں کی نظر میں وجود ایک یک گونہ حقیقت اور ایک واحد شخصی واقعیت ہے، جو وحدانیت کے ساتھ ساتھ متعدد درجات رکھتی ہے اور اس طرح کہ ان درجات میں جو ما بہ الامتیاز ہے، عین وہی ما بہ الاشتراک بھی ہے۔ اس قسم کی تشکیک کو تشکیکِ خاصی کہا جاتا ہے، [۴] کہ وجود ایک ہونے کے ساتھ ساتھ ایسے مراتب کے حساب سے متکثر ہے کہ ان میں جو چیز اشتراک کا سبب ہے وہی ان کو باہم جدا بھی کرتی ہے۔ البتہ تشکیک کا تصور صدرائی فلاسفہ کی بعض تحریروں میں دیگر صورتوں میں بھی آیا ہے جن پر الگ سے مقالہ جات لکھے جائیں گے۔

[عرضِ مترجم: تشکیکِ وجود کو بیان کرتے ہوئے ملا صدرا وغیرہ نے روشنی کی مثال دی ہے [۵]۔ روشنی چونکہ اپنے ذرات، photons، سے مرکب

[۱]۔ ملا صدرا، اسفار اربعہ، ج2، ص300، قم، مکتبۃ المصطفوی، 1368

[۲]۔ ایضاً، ج1، ص71؛ ملا صدرا، الشواہد الربوبیۃ، تعلیقات ملا ہادی سبزواری، ص394

[۳]۔ ملا صدرا، الحکمۃ المتعالیۃ، ج1، ص47؛ ج2، ص300 و 339؛ ملا صدرا، الشواہد الربوبیۃ، ص50

[۴]۔ ملا ہادی سبزواری، شرح المنظومۃ، ج1، ص127، تہران، ناب، 1369

[۵]۔ اسفار اربعہ، ج1، ص70

ہوتی ہے لہذا اس میں شدت وضعف ہوتا ہے لیکن اس کی ماہیت میں یہ تشکیک (intensity) ذرات کی تعداد کے مربع کے راست متناسب ہوتی ہے۔ یہی بات رنگ میں تشکیک کا بھی سبب ہے۔ حرکت کی تیزی وسستی بھی اعداد کی شکل میں ماپی جاتی ہے۔ ان سب کو بسیط سمجھنا درست نہیں ہے اور یہ مثالیں قیاس مع الفارق ہیں]۔

حقیقتِ وجود میں تشکیک کے مفروضے پر تنقید

ملا صدرا کے مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے فلسفیوں کے ہاں وجود کی حقیقت میں تشکیکِ خاصی کی بابت جو مفروضے پائے جاتے ہیں ان میں ایسی الجھنیں اور مسائل ہیں کہ ان کو درست سمجھنا مشکل، بلکہ محال ہے۔ البتہ یہ مسائل دو سمتوں سے آتے ہیں، ایک اصل مدعا میں، قطع نظر اس کے کہ اس کے حق میں کیا دلائل دیئے گئے ہیں۔ دوسرا اس دعوے کے دلائل کے ناتمام ہونے کی وجہ سے، اور اس مقالے میں ہم صرف پہلی قسم کی الجھنوں کی وضاحت کریں گے اور دلائل پر بحث کو کسی اور موقعے کے لئے اٹھا رکھتے ہیں۔

وجود میں تشکیکِ خاصی کے دعوے پر اعتراضات

پہلا اعتراض

مراتبِ نازلہ کی مرتبۂ واجب الوجودی سے عدمِ مسانخت

'حقیقتِ وجود' میں تشکیک جڑ سے ہی محال ہے کیونکہ اگر وجود کی حقیقت میں تشکیک درست ہو تو اس تنزل کی وجہ سے کہ جو وجود کے تنزل یافتہ مراتب واجب الوجود کی نسبت سے رکھتے ہیں، ان سے واجب الوجودی مرتبہ سلب ہونا چاہیئے۔

دوسرے الفاظ میں وجود کے تنزل یافتہ مراتب اپنے مرتبے کے حساب سے وہی مرتبۂ واجب الوجودی نہیں ہیں۔ایک طرف یہ کہ ہر فرض کئے گئے موضوع میں ارتفاع نقیضین محال ہے۔جیسا کہ واضح ہے کہ واجب الوجود والے مرتبے کا نقیض عدم کی سنخ سے ہے اور ایسی حقیقت ہے جو عدمی ہے۔چونکہ نقیضین میں سے ہر ایک وجود کی سنخ سے نہیں ہو سکتے،لہٰذا اس کے نقیض کو لازمی طور پر اَعدام میں سے ہونا چاہیئے۔اس بنیاد پر کہ مفروض کے تنزل یافتہ مراتب چونکہ اس عدم کے حقیقی اور بالذات مصداق ہیں، لازم ہے کہ وہ سبھی عدم کی سنخ سے ہوں۔اور اس صورت میں تشکیک ممکن نہ رہے گی کیونکہ جب سبھی تنزل یافتہ مراتب عدم کی سنخ سے ہوں اور اس عدم کا حقیقی اور بالذات مصداق ہوں،تو پھر ان کو وجود کے تشکیکی مراتب میں قرار دینا ممکن نہیں ہوگا کیوں کہ وہ وجود کی سنخ سے ہی نہیں ہیں۔وجود اور عدم ایک سنخ سے نہیں ہو سکتے،جبکہ کسی تشکیکی حقیقت کے سبھی مراتب کو ایک ہی سنخ سے ہونا چاہیئے۔پس حقیقتِ وجود میں تشکیک باطل ہے،اور حقیقتِ وجود کو بصورتِ تشکیکی اور متعدد مراتب کے ساتھ متکثر نہیں کہا جاسکتا۔

ایک شبہے کا جواب

شاید یہ کہا جائے کہ مرتبۂ واجب الوجودی کا نقیض تو سنخِ عدم سے ہے لیکن ایک چیز کا عدم دوسری چیز کے وجود کے ساتھ متحد المصداق ہوسکتا ہے۔جیسا کہ سفیدی کا عدم سیاہی کے وجود کے ساتھ متحد المصداق ہے۔اس بنیاد پر وجود کا جو مرتبہ واجب الوجود ہے، اس کے نقیض کے عدم سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ سبھی مراتب عدم کی سنخ سے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واجب الوجودی درجے کا نقیض وجود سے بہرہ مند ہو ہی

نہیں سکتا۔ بلکہ وہ صرف عدم اور خالص نیستی ہے۔ کیوں کہ اگر مرتبۂ واجب الوجودی کا نقیض کسی قسم کا وجود رکھتا ہوتو ویسا وجود، واجب کا معلول ہونا لازم ہے کیوں کہ سبھی موجودات اپنے وجود میں وجودِ واجب سے استناد رکھتی ہیں۔ لہٰذا اگر واجب الوجود کا حقیقی اور بالذات نقیض ایک طرح کا وجود ہوتو وہ واجب الوجود کا معلول ہوگا۔ جبکہ کسی چیز کا نقیض اس کا معلول نہیں ہوسکتا کیوں کہ علت اور معلول ہونے کے معاملے میں اکٹھے ہوتے ہیں اور اجتماعِ نقیضین محال ہے۔ اس لئے واجب الوجود کا نقیض، وجود کا کوئی مرتبہ نہیں بلکہ عدمِ محض اور خالص نیستی ہے۔ عدم کسی وجود کے ساتھ ایک مصداق نہیں رکھ سکتا، ورنہ تناقض لازم ہوگا۔ لہٰذا اس عدمِ محض کا جو بھی مصداق ہو، اسے ہستی سے بے بہرہ اور شیئیتِ وجودی سے محروم ہونا چاہیے۔ ایسی چیز وجود کی سنخ سے نہیں ہوسکتی کہ اس میں تشکیک کا امکان وقوع پذیر ہوسکے۔

دوسرے الفاظ میں چونکہ مرتبۂ واجب الوجودی اپنی ذات میں واجب الوجود ہے، اس کا نقیض ذاتاً محال اور ممتنع بالذات ہوگا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر نقیضین میں سے ایک کے واقع ہونے کا امکان ہوتو دوسرے نقیض کے وجود کی ضرورت نہیں رہتی کیوں کہ اگر دوسرا نقیض ضرورتِ وجود رکھتا ہوتو لازم ہوگا کہ نقیضِ اول کے وقوع کے ساتھ ساتھ، کہ جو ممکن الوقوع ہے، دوسرا نقیض بھی کہ جس کا ہونا ضروری ہے، وہ بھی وقوع رکھتا ہو۔ اس بناء پر نقیضین وقوع میں اجتماع رکھتے ہوں گے، جو کہ محال ہے۔ پس 'اگر نقیضِ اول ممکن الوقوع ہوتو نقیضِ دوم ضروری الوجود نہیں ہوگا'۔ اس طرح یہاں چونکہ دوسرا نقیض، یعنی واجب الوجود، ضروری الوجود ہے، لہٰذا پہلا نقیض ممکن الوقوع نہیں

بلکہ ممتنع بالذات ہے۔ پس مرتبۂ واجب الوجودی کا نقیض محالِ ذاتی اور ممتنع بالذات ہے۔ اوپر واضح کیا جا چکا ہے کہ وجود کے سبھی تنزل یافتہ مراتب، واجب الوجود کے نقیض ہونے کا مصداق ہیں۔ پس یہ سبھی مراتب 'ممتنع الوجود بالذات' کے مصادیق ہیں۔ اور ایسا وجود جو ممتنع بالذات ہو، وہ وجود ہی نہیں رکھتا تو حقیقتِ وجود کا ایک مرتبہ کیسے ہوسکتا ہے؟ پس وجود میں تشکیک نہ صرف منتفی، بلکہ محال ہے، کیوں کہ مرتبۂ اعلیٰ اور باقی مراتب میں سنخیت نہیں پائی جاتی۔

دوسرا اعتراض

تشکیک کی بنیاد پر یا مراتبِ وجودِ امکانی

یا مرتبۂ وجودِ واجبی کا متناقض ہونا

اگر حقیقتِ وجود ایک تشکیکی حقیقت ہو کہ اس میں ما بہ الامتیاز ہی ما بہ الاشتراک ہو، تو اس صورت میں ما بہ الاشتراک کے بارے میں دو احتمال قابلِ تصور ہیں کہ یا تو وہ ضروری الوجود ہے، یا ضروری الوجود نہیں ہے۔ کیوں کہ مراتبِ وجود میں ما بہ الاشتراک کسی خصوصیت اور قید کا پابند نہیں بلکہ ہر خصوصیت اور قید سے لا بشرط ہے، کہ بصورت دیگر ما بہ الاشتراک نہیں ہوسکتا۔

اگر ما بہ الاشتراک ضروری الوجود ہو تو لازم ہے کہ اس کا ضروری ہونا بالذات ہو، نہ بالغیر؛ یعنی ما بہ الاشتراک اپنے آپ میں اور علت کی دخالت کے بغیر ضروری الوجود ہو۔ کیوں کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ ما بہ الاشتراک اگر چہ کسی خصوصیت یا قید کا پابند

نہیں لیکن ضروری الوجود ہے۔اس بنیاد پر اگر وہ علت کی ہمراہی کا پابند بھی نہ ہو پھر بھی ضروری الوجود ہے۔پس اس کی ضرورت بالذات ہے،اور علت کے قبضے میں نہیں، کیوں کہ اگر اس کے وجود کی ضرورت علت کے پاس گروی ہوتی تو وہ ضرورت علت کی ہمراہی کی صورت کی پابند ہوتی، جبکہ ایسا نہیں ہے۔

پس روشن ہوا کہ پہلے مفروضے کا لازمہ یہ ہے کہ مابہ الاشتراک خود بخود، کسی علت کی مداخلت کے بغیر، ضروری الوجود ہو اور یہ بات امکانی وجود کے مراتب میں تناقض کا سبب بنتی ہے۔ کیوں کہ وجودِ امکانی ایک طرف تو خود بخود ضروری الوجود نہیں ہے بلکہ اس کی ضرورت علت کے واسطے سے ہے، اور دوسری جانب چونکہ مراتب میں مابہ الاشتراک کا حکم سبھی مراتب، بشمول مرتبۂ وجودِ امکانی، میں جاری و ساری ہے، ہر وجود امکانی کو خود بخود اور کسی علت کی دخالت کے بغیر ضروری الوجود ہونا چاہیے۔ یہاں سے مراتبِ وجودِ امکانی کو تناقض کا سامنا ہوتا ہے کہ وجودِ امکانی خود بخود ضروری الوجود ہو بھی اور نہ بھی ہو!

اور اگر مراتبِ وجود میں مابہ الاشتراک، کہ جو کسی خصوصیت اور قید میں مقید نہیں ہے، ضروری الوجود نہ ہو تو اس کا لازمہ یہ ہے کہ اس کے وجود کی ضرورت کا نہ ہونا بالغیر نہ ہو بلکہ بالذات ہو۔یعنی مابہ الاشتراک کا ہونا اپنے آپ میں، کسی بیگانے کی دخالت کے بغیر، ضروری نہ ہو۔ کیوں کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ مابہ الاشتراک اگر چہ کسی خصوصیت اور قید کا پابند نہیں، اس کا وجود فاقدِ ضرورت ہے۔پس وہ حتیٰ اگر عدم علت کا مقید بھی نہ ہو، پھر بھی فاقدِ ضرورتِ وجود ہے اور اس کا ہونا لازمی نہیں ہے۔

اس بناء پر اس میں اپنے وجود کی ضرورت کا فقدان خود بخود ہے اور غیر سے مستند نہیں ہے۔ چونکہ اگر غیر کی دخالت کے ساتھ ہوتا تو فقدانِ ضرورتِ وجود کسی شرط کے تحقق کا مقید ہوتا، مثلاً علتِ وجود کا نہ ہونا لیکن ایسا نہیں ہے۔

پس واضح ہوا کہ دوسرے مفروضے کا لازمہ یہ ہے کہ ما بہ الاشتراک خود بخود، کسی غیر کی مداخلت کے بغیر، فاقدِ ضرورتِ وجود ہو اور اس کا ہونا لازمی نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ فقدانِ ضرورت ما بہ الاشتراک کا لازمہ ہے۔ کیوں کہ ما بہ الاشتراک کی ذات کو یوں وضع کرنا کہ کسی خصوصیت اور قید کی پابند نہ ہو، اس بات کیلئے کافی ہے کہ وہ فقدانِ ضرورت کی صفت رکھتی ہو۔ پس ہر حال میں ما بہ الاشتراک فقدانِ ضرورت سے متصف ہے۔ دوسری چیزوں کا ہونا یا نہ ہونا اس کے وجود کے فقدانِ ضرورت پر کوئی اثر نہیں ڈالتا۔

یہ چیز خود مرتبۂ وجودِ واجب میں تناقض کے واقع ہونے کو مستلزم ہے۔ کیوں کہ وجودِ واجب ایک طرف خود بخود ضروری الوجود ہے اور دوسری طرف چونکہ ضرورتِ وجود کا فقدان ما بہ الاشتراک کا لازمہ ہے، چنانچہ یہ لازم ہو جاتا ہے کہ مرتبۂ وجودِ واجب اپنے آپ میں ضرورتِ وجود نہ رکھتا ہو۔ اس بناء پر مرتبۂ واجب الوجودی کے لئے تناقض پیدا ہوتا ہے کہ ضرورت بالذات رکھتا بھی ہو اور نہ بھی رکھتا ہو۔ پس وجود میں تشکیکِ خاصی کا تصور تناقض کا باعث ہے، یا وہ تناقض مراتبِ وجودِ امکانی میں ہو یا مرتبۂ وجودِ واجب میں ہو۔ یوں یہ تصور باطل ثابت ہوا۔

ایک شبہے کی وضاحت

ممکن ہے اوپر بیان کئے گئے نکات پر یوں اعتراض کیا جائے کہ ہم پہلی بات تو

مان لیتے ہیں کہ ما بہ الاشتراک خود بخود اور کسی علت کی مداخلت کے بغیر ضروری الوجود ہے، لیکن یہ نہیں مانتے کہ ما بہ الاشتراک کے ضروری الوجود ہونے کا حکم مرتبۂ وجودِ امکانی میں بھی جاری وساری ہے تا کہ اس کا ضروری الوجود نہ ہونا تناقض سے بچالے۔ اور اس بات کی وجہ، کہ ما بہ اشتراک کے ضروری الوجود ہونے کا حکم حقیقت میں وجودِ امکانی میں سرایت نہیں کرتا، یہ ہے کہ ہر حکم کا حقیقی موضوع اس حکم کا ملاک ہوتا ہے۔ یہاں فرض یہ ہے کہ ضرورتِ وجود کے حکم کا موضوع ما بہ الاشتراک ہے نہ اس سے اخص چیز، اس بنا پر اگر ما بہ الاشتراک کے حکم کو کسی فردِ اخص سے نسبت دی جائے تو اس لحاظ سے کہ فردی خصوصیت حکم کے ملاک میں دخالت نہیں رکھتی، یہ نسبت مجازی اور بالعرض ہوگی۔

مثلاً اگر کہا جائے کہ ہر قائمہ زاویہ مثلث کے زاویوں کا مجموعہ 180 ہوتا ہے، تو یہ نسبت مجازی اور بالعرض ہوگی کیوں کہ یہ حکم مثلث کے بارے میں ہے اور مثلث کا قائمۃ الزاویہ ہونا اس حکم میں دخالت نہیں رکھتا۔ پس یہاں حکم کو ایک ایسے موضوع سے نسبت دی گئی ہے جو حقیقی طور پر حکم کا موضوع نہیں ہے۔ یوں یہ حکم مجازی اور بالعرض ہوگا، حقیقی نہیں۔ ہماری بحث میں بھی مسئلہ ایسا ہی ہے۔ وجودِ امکانی کا ذاتی طور پر ضروری ہونا ایک مجازی اور بالعرض حکم ہے۔ کیوں کہ اس کا حقیقی موضوع ما بہ الاشتراک ہے، نہ وجودِ امکانی، اور واضح ہے کہ مجازی ضرورت کا ہونا اور حقیقی ضرورت کا نہ ہونا ایک ساتھ ہوں تو کسی تناقض کا موجب نہیں بنتے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ فرضیے کے مطابق چونکہ تشکیکِ خاصی میں ما بہ الامتیاز عین

ما بہ الاشتراک ہے، فردِ اخص عیناً ما بہ الاشتراک کا ملاک رکھتا ہے۔ اس رو سے فردِ اخص پر اسی ملاک سے حقیقت میں ما بہ الاشتراک کا حکم ہی لگے گا۔ یہ نکتہ وجودِ امکانی کے ضروری الوجود ہونے سے ملے تو تناقض پیدا ہوتا ہے۔

دوسرے لفظوں میں اگر وجودِ امکانی کسی قید اور شرط کا مقید نہ ہو تو یا تو ضرورتِ ذاتی رکھتا ہے، یا نہیں رکھتا۔ لیکن دوسرا احتمال باطل ہے، چونکہ بنیادی مفروضے کے خلاف جاتا ہے یعنی تشکیکِ وجود کی نفی کا باعث بنتا ہے۔ کیوں کہ اگر وجودِ امکانی فاقدِ ضرورتِ ذاتی ہو تو یہ ضرورتِ ذاتی کا نہ ہونا اس کے امکانی وجود کے لوازم میں سے ہونا چاہئیے۔ کیوں کہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ وجود امکانی کو ہر قسم کے غیر کے تقید کی ضرورت سے بے نیاز قرار دینا ہی اس کے ذاتاً ضروری نہ ہونے کے لئے کافی ہے۔ اس سے یہ لازم ہو جاتا ہے کہ وجودِ امکانی مراتب کے مابین ما بہ الاشتراک کی سنخ سے نہ ہو کیوں کہ ثابت کیا جا چکا ہے کہ ما بہ الاشتراک کا لازمہ ضرورتِ ذاتی ہے اور وجودِ امکانی کا لازمہ عدمِ ضرورتِ ذاتی ہے۔ لازم میں اختلاف ملزوم کی حقیقت اور ذات میں اختلاف کو ضروری بنا دیتا ہے۔ کیوں کہ اگر دو ملزوم ایک سنخ سے ہوں اور ان کی حقیقت ایک ہو تو یہ ممکن نہیں کہ وہ دو متناقض لازمے رکھتے ہوں۔

پس اگر وجودِ امکانی ضرورتِ ذاتی نہ رکھتا ہو تو ما بہ الاشتراک کی سنخ سے نہیں ہو سکتا، اور یہ وجود کے تشکیکی ہونے کے مفروضے کو باطل کر دیتا ہے۔ لہٰذا اس مفروضے کے تحفظ کیلئے وجودِ امکانی کو ضروری الوجود قرار دینا پڑے گا اور یہ بات وجودِ امکانی کے ضروری الوجود نہ ہونے کے ساتھ تناقض میں ہے۔ پس مرتبۂ وجودِ امکانی کا تناقض

آمیز ہونا باقی رہے گا۔

ایک اور شبہے کی وضاحت

ممکن ہے کوئی یہ کہے کہ ہم اوپر بیان کئے گئے مطالب میں آنے والے دو فرضیوں میں سے دوسرے کو قبول کرتے ہیں اور مانتے ہیں کہ ما بہ الاشتراک خود بخود اور کسی علت کی دخالت کے بغیر ضروری الوجود نہ ہو۔ لیکن اس کو نہیں مانتے کہ ما بہ الاشتراک کا ضروری الوجود نہ ہونا، واجب الوجود کے ضروری الوجود نہ ہونے کو لازمی بنا دے تا کہ اس کا ضروری الوجود ہونا تناقض کا سبب ہو۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ حکم ما بہ الاشتراک کے بجائے فردِ اخص پر لاگو ہو۔ مثلاً یہ کہ حیوان، حیوانات کی انواع میں ما بہ الاشتراک کے طور پر محکوم بہ ضحک نہیں لیکن انسان فردِ اخص کے طور پر محکوم بہ ضحک ہے۔

جواب یہ ہے کہ وجودِ واجب دو حیثیتوں، ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز، کا مرکب نہیں ہے بلکہ اس کی ذات کی تمام حقیقت وہی وجود تشکیل دے رہا ہے کہ جو سبھی وجودات میں ما بہ الاشتراک ہے۔ فرض یہ ہے کہ ما بہ الاشتراک خود بخود اور کسی علت کی مداخلت کے بغیر ضروری الوجود نہیں ہے لیکن دوسری طرف وجودِ واجب خود بخود اور بدونِ دخالتِ علت ضروری الوجود ہے۔ پس ایک وجود کسی اضافی حیثیت کے بغیر ضرورتِ ذاتی رکھتا بھی ہو اور نہ بھی رکھتا ہو تو یہ کھلا تناقض ہے۔ لیکن انسان اور حیوان کی مثال میں معاملہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ انسان میں حیوانیت سے تمیز کرنے والی چیز ناطق ہونا ہے جو ما بہ الاشتراک میں اضافہ کرتی ہے اور یہ موضوع اور حکم میں اختلاف کا سبب بن کر تناقض کو دور کر دیتی ہے۔

تیسرا اعتراض

تشکیکِ وجود کے ساتھ واجب الوجود کے تعدد کا لازم آنا

وجود کے مراتب میں جو مابہ الاشتراک ہوگا، اس کے بارے یہ تین احتمال ہی دیئے جا سکتے ہیں: یا یہ خود بخود ضرورتِ وجود رکھتا ہے یا نہیں رکھتا، اگر خود بخود ضرورتِ وجود نہیں رکھتا تو یا خود بخود ضرورتِ عدم رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔ پہلی صورت میں ما بہ الاشتراک واجب الوجود بالذات ہے، دوسری صورت میں ممتنع الوجود بالذات ہے اور تیسری صورت میں ممکن الوجود بالذات ہے۔

ان تین احتمالات میں دوسری صورت باطل ہے کیوں کہ اگر مراتبِ وجودی میں مابہ الاشتراک ممتنع الوجود بالذات ہو تو لازم آتا ہے کہ کوئی وجود، حتیٰ واجب الوجود بھی موجود نہ ہو۔ پس اس احتمال کا باطل ہونا آشکار ہے۔ تیسری صورت بھی باطل ہے کیوں کہ اگر مابہ الاشتراک ممکن الوجود بالذات ہو تو لازم آتا ہے کہ واجب الوجود بالذات بھی ممکن الوجود بالذات ہو۔ کیوں کہ واجب الوجود دو حیثیتوں، مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز، کا مرکب نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اسکی تمام حقیقتِ ذات کو موجودات میں مابہ الاشتراک کو ہی تشکیل دینا چاہیے جو "وجود" ہی ہوگا۔ اب چونکہ مفروضہ یہ ہے کہ یہ مابہ الاشتراک ذاتی طور پر ممکن الوجود ہے، تو واجب الوجود بالذات کو ممکن الوجود بالذات ہونا چاہیئے، جو کہ محال ہے۔

دوسرے اور تیسرے احتمال کے باطل ہونے کے بعد یہ ماننے کے سوا کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ حقیقتِ وجود میں تشکیکِ خاصی کے تحقق پا جانے کی صورت میں سبھی

وجودات کا مابہ الاشتراک ذاتاً واجب الوجود ہونا چاہیے۔اب یہاں دو احتمالات قابل تصور ہیں: یا تو یہ مابہ الاشتراک متعدد مراتبِ وجودی میں سے ہر ایک میں عین مابہ الامتیاز ہے، یا نہیں ہے۔اگر مابہ الاشتراک عین مابہ الامتیاز نہ ہوتو وجود کی تشکیکِ خاصی محقق نہیں ہوگی کیوں کہ اس کی بنیاد پر مابہ الاشتراک کو عین مابہ الامتیاز ہونا چاہئیے۔یوں وجود کو ایک حقیقتِ تشکیکی قرار دینے والا مفروضہ باطل ہوجاتا ہے۔

دوسری صورت میں اگر وجود کے متعدد مراتب میں مابہ الاشتراک عین مابہ الامتیاز بھی ہوتو واجب الوجود کا تعدد لازم آتا ہے۔کیوں کہ مراتب میں مابہ الاشتراک، جوکہ واجب الوجود بالذات فرض کیا گیا ہے، مابہ الامتیاز کے متعدد مصادیق کا عین ہونے کی وجہ سے ان پر صادق آتا ہے۔پس مابہ الامتیاز کا ہر ایک مصداق ذاتاً واجب الوجود کا بھی مصداق ہوگا۔لہٰذا ہر ایک مابہ الامتیاز کے لئے ایک واجب الوجود تحقق پائے گا۔اس بنیاد پر وجود کی تشکیکِ خاصی کا لازمہ واجب الوجود کا تعدد اور تکثر ہے، جوکہ ناقابل قبول اور باطل ہے۔پس وجود کی تشکیکِ خاصی بھی باطل ہے۔

چوتھا اعتراض

وجودِ امکانی کے مراتب میں مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز کا یکساں نہ ہونا

پچھلے اعتراض کے بیان میں یہ نکتہ واضح ہوگیا ہے کہ مراتبِ وجود میں مابہ الاشتراک کے لئے لازم ہے کہ واجب الوجود ہو،لیکن ایسا ہونا مابہ الامتیاز کے لئے صحیح نہیں ہوگا۔اس کی وضاحت یہ ہے کہ مراتبِ امکانی کا مابہ الامتیاز یا خود بخود ضرورتِ

وجود رکھتا ہے، یا نہیں رکھتا۔ اگر خود بخود ضرورتِ وجود نہیں رکھتا تو یا خود بخود ضرورتِ عدم رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔ پہلی صورت میں ما بہ الامتیاز ذاتاً واجب الوجود ہے، دوسری صورت میں ذاتاً ممتنع الوجود ہے اور تیسری صورت میں ذاتاً ممکن الوجود ہے۔

ان تین صورتوں میں پہلا احتمال محال اور باطل ہے کیوں کہ وجوداتِ امکانی کا ما بہ الامتیاز مراتبِ امکانی کی تعداد کے برابر متعدد ہے۔ اس بنیاد پر اگر وجودِ امکانی کا ما بہ الامتیاز اپنی ذات میں واجب الوجود ہو تو اس کا لازمہ واجب الوجود کا متعدد ہونا ہے کہ جو واجب الوجود کی توحیدِ ذاتی کے براہین کی روشنی میں باطل اور غیر قابل قبول ہے۔ اب پیچھے دوسرے دو احتمالات رہ جاتے ہیں۔ یعنی مراتبِ وجودِ امکانی کا ما بہ الامتیاز یا تو ممتنع الوجود بالذات ہو یا ممکن الوجود بالذات، اور ہر دو صورت میں ما بہ الامتیاز عین ما بہ الاشتراک نہیں ہوسکتا، کیوں کہ ما بہ الاشتراک ذاتاً واجب الوجود ہے۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز کی عینیت کی صورت میں کم از کم ان دونوں کے بیچ سنخیت اور یکسانی ہونی چاہیے۔ لیکن ان کے لوازم کے اختلاف کی وجہ سے ان میں سنخیت اور ہم آہنگی منتفی ہے۔ درحقیقت وجوبِ ذاتی کی باقی دو، یعنی امکانِ ذاتی اور امتناعِ ذاتی، کے ساتھ مکمل ناسازگاری ہے۔ لوازم میں مکمل جدائی ملزومات میں مکمل جدائی اور اختلاف کو ضروری بنادیتی ہے۔ اگر ان میں سنخیت ہوتی تو ان کے لوازم میں اختلاف اور جداگانگی نہ ہوتی۔ اسی وجہ سے مراتب وجودِ امکانی کے ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز میں کوئی سنخیت اور یکسانی نہیں پائی جاتی لہٰذا وجود میں تشکیکِ خاصی کو قبول نہیں کیا جاسکتا جس کا تقاضا ما بہ الاشتراک اور ما

بہ الامتیاز کی مسانخت اور عینیت ہے۔

پانچواں اعتراض

ہر مرتبۂ وجود کی باقی مراتب سے جدائی

وجود کی تشکیکِ خاصی میں سبھی مراتبِ وجود آپس میں ایک دوسرے کی مانند اور مسانخ ہونے چاہئیں کیوں کہ تشکیک کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ ایک حقیقت ایسی ہے جو شدید یا ضعیف اور کامل یا ناقص ہو جاتی ہے۔ اس بنا پر ایسی ذوات جو کسی ایک مرتبے کی حقیقت کو تشکیل دیتی ہیں انہیں ان ذوات کا عین ہونا چاہیے جو دوسرے مراتب کی حقیقت کو تشکیل دیتی ہیں۔ لیکن اس لازمی شرط کا تحقق وجود کی تشکیکِ خاصی میں امکان پذیر نہیں کیوں کہ اگر ہر مرتبہ مثلاً اپنے سے عالی تر مرتبے سے اصلیت میں جدا نہ ہو تو عالی کا عالی رتبہ ہونا اور ادنیٰ کا پست ہونا کسی حقیقی سبب کی بنا پر نہیں ہوگا، اور یہ باطل اور نا قابل قبول بات ہے۔ لہٰذا ایسی خصوصیت کا ہونا ضروری ہے کہ جو ہر مرتبے کے تشکیکی رتبے کو معین کر کے اس کو دوسرے مراتب سے الگ کرے۔

گویا ہر حقیقت کا لازمی خاصہ ان دو صورتوں میں سے ایک میں تحقق پاتا ہے: وہ یا تو اس حقیقت کا ذاتی خاصہ ہوتا ہے یا اس کی ذات سے مستند ہوتا ہے۔ کیوں کہ ہر شے کا لازمہ یا اس کے اندر ہوتا ہے یا اس کا بیرونی عرض ہوتا ہے۔ اگر اندرونی ہے تو وہ لازمہ اس کا ذاتی ہونا چاہیے، اور اگر بیرونی عرض ہے تو یہ کسی علت کا معلول ہونا چاہیے۔ اس عرض کی علت، جو مفروضے کی رو سے معروض کا لازمہ شمار ہو گی، کے بارے میں دو احتمال دیئے جا سکتے ہیں: یا علت معروض کے اندر ہے یا اس سے باہر

ہے۔ البتہ دوسرا احتمال باطل ہے کیوں کہ اگر عرضِ لازم کے تحقق کی علت معروض سے باہر ہو تو اس معروض کا تحقق اپنے لازمے کے تحقق کیلئے کافی نہ ہو گا۔ بلکہ یہ بھی ضروری ہو گا کہ علتِ بیرونی بھی تحقق رکھتی ہو، اور اس کا معنی یہ ہے کہ معروض کا لازمہ، اس کا لازمہ نہیں ہے (یعنی مفروضے کا الٹ ثابت ہوتا ہے)۔ لہٰذا عرضِ لازم کی علت کو اندرونی اور ذاتی ہونا چاہئیے۔

پس ایک معروض کا لازمہ یا خود اس معروض کا ذاتی خاصہ ہے یا اگر عرض ہے تو معروض کی اندرونی ذات سے سند پاتا ہے۔ لیکن دوسری صورت میں اس بات پر توجہ رہے کہ یہ اندرونی ذات اس مرتبۂ معین کے ساتھ مخصوص ہونی چاہئیے کیوں کہ وہ ذات جو مراتب میں مشترک ہو، وہ اس مرتبے کے خاص لازمے کے تحقق کا سبب نہیں بن سکتی۔ وگرنہ کسی مرتبے کو بلا وجہ ترجیح دینا لازم آتا ہے کیوں کہ اگر عیناً یہی سبب دوسرے مراتب میں بھی محقق ہو تو اس مرتبے میں اس کی سببیت اور دیگر مراتب میں عدم سببیت بدون مرجح ہو گی۔ لہٰذا وہ ذاتِ درونی جو ایک لازم اور مرتبۂ خاص سے مخصوص عرض کا سبب قرار پائی ہے، ایک ایسی ذات ہونی چاہئیے جو اس مرتبے سے مخصوص ہو۔

یہاں تک ثابت ہوا کہ ہر مرتبے کے لئے ضروری ہے کہ ایک تو ایک معین خصوصیت رکھتا ہو جو اس مرتبے کا لازمہ ہو، دوسری بات یہ کہ یہ خاصہ َلازم یا اس مرتبے کا ذاتی خاصہ ہو یا کسی معین ذات سے مستند ہو کہ جو اس مرتبے سے مخصوص ہو۔ ہر صورت میں یہ بات ثابت ہوئی کہ ہر مرتبۂ وجود میں ایک ذات کا تحقق ضروری ہے جو اس

مرتبے سے مخصوص ہوتا کہ اس مرتبے کے تشکیکی رتبے کو معین کر کے اس کو باقی مراتب سے ممتاز کرے۔ اور اس امر کا لازمہ یہ ہے کہ ہر مرتبہ ایک مخصوص ذات پر مشتمل ہو کہ جو خود اس سے مخصوص ہو اور دوسرے مراتب اس سے فاقد ہوں اور یوں یہ چیز اس مرتبے کی باقی سب مراتب سے عدم سنخیت اور اصالت میں ایک دوسرے سے الگ ہونے کا موجب ہے۔

اس بنا پر سنخیتِ مراتب کبھی بھی محقق نہیں ہوسکتی کیوں کہ ہر فرض کیا ہوا مرتبہ ایک ایسی اندرونی ذات رکھتا ہے جو دوسرے نہیں رکھتے۔ پس وجود کی تشکیکِ خاصی نا ممکن ہے اور کبھی واقعیت کا لباس نہیں پہن سکتی۔

چھٹا اعتراض

تنزلِ حقیقتِ وجود کی وجودِ متنزل کی اصالت سے ناسازگاری

تشکیکِ وجود میں ایک اور اعتراض بھی پیدا ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ تصور اصالتِ وجود سے بھی ناسازگار ہے۔ کیوں کہ اگر حقیقتِ وجود مرتبۂ واجب الوجودی سے تنزل نہ کرے تو وجود کے مختلف مراتب صورت پذیر نہیں ہوسکتے اور اس کے خلاف واقع ہوتا ہے۔ اور اگر مرتبۂ واجب الوجودی تنزل کر کے حقائق امکانی تک پہنچے تو اس صورت میں ان حقائق امکانی کے بارے میں دو احتمال قابل تصور ہیں: یا تو یہ حقائق وجودی، وجود کی سنخ سے ہیں یا نہیں ہیں۔ اگر حقائق امکانی وجود کی سنخ سے نہ ہوں تو وجودِ واجب اور حقائق امکانی میں سنخیت اور ہمگونی ہی برقرار نہیں ہو گی، تشکیکِ وجود تو دور کی بات ہے۔ تشکیکِ وجود کے لئے لازم ہے کہ سبھی مراتب میں ایک طرح کا ذاتی تعلق ہو۔

اگر حقائق امکانی وجود کی سنخ سے ہیں اور وجود اصالت رکھتا ہے، تو ان حقائق امکانی کو موجود بالذات ہونا چاہیے۔ لیکن اصالتِ وجودِ امکانی ان حقائق کے امکانی ہونے کے ساتھ سازگار نہیں ہے اور اس کا لازمہ تناقض اور وجودِ ممکن کے امکانی ہونے سے تخلف ہے۔ ملا صدرا نے بھی یہ بات آشکارا بیان کی ہے اور کہا ہے کہ: فإنّ الممکن اذا کان فی ذاته مصداقاً لصدق الموجودیة علیه لکان الوجود ذاتیاً له فلم یکن ممکناً بل واجبا۔ [1]

اس کی توضیح یہ ہے کہ اصالتِ وجود کا مطلب وجود کا بالذات موجود ہونا ہے۔ یعنی موجودیت کا وجود پر آنا کسی عرضی واسطے یا کسی قید کی پابندی کا محتاج نہیں۔ بلکہ وضع ذاتِ وجود ہی اس پر «موجود» کے حمل کے لئے کافی ہے۔ اس بنیاد پر وجودِ امکانی کی اصالت کا مطلب اس کا موجود بالذات ہونا ہے۔ یعنی وجودِ امکانی پر «موجود» کا حمل عروض اور حیثیتِ تقییدی میں کسی واسطے کا محتاج نہیں ہے۔ بلکہ وجودِ امکانی کی ذات کا وضع ہی اس پر «موجود» کے حمل کے لئے کافی ہے۔ گویا ہر شے کی ذات کا اپنے لئے ثبوت غیر سے وابستہ نہیں اور کسی کے جعل کرنے یا کسی علت کی تاثیر کا محتاج نہیں، کیوں کہ ہر شے کا اپنے لئے ثبوت ممکن نہیں بلکہ ضروری اور واجب ہے، لہٰذا کسی شے کو اس سے سلب کرنا امتناعِ ذاتی رکھتا ہے اور ضرورت علت سے بے نیاز کر دیتی ہے۔

اس بناء پر اگر وجودِ امکانی اصیل اور موجود بالذات ہو تو اپنے ہونے کے ثبوت میں علت اور جعل کا محتاج نہیں ہے، کیوں کہ اس کی موجودیت عین اس کی ذات ہے تو

---

[1]۔ ملا صدرا، الشواہد الربوبیۃ، تعلیقات ملا ہادی سبزواری، ص 75، تہران، مرکز نشر دانشگاہی، 1326

اس کالازمہ یہ ہے کہ وجودِ امکانی، امکانی نہ رہے۔کیوں کہ ممکن الوجود کاموجود ہونا علت اور جعل سے وابستہ ہے۔پس وجودِ امکانی کے موجود بالذات ہونے کالازمہ یہ ہے کہ موجودیت میں علت سے وابستہ نہ ہو[۱]۔لیکن امکانی ہونے کالازمہ یہ ہے کہ موجودیت میں علت سے وابستہ ہواور یہاں سے تناقض جنم لیتا ہے جو اسے محال کر دیتا ہے۔

اس بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر حقیقتِ وجود مرتبۂ واجب الوجودی سے حقائق امکانی تک تنزل کرے تو اس تنزل یافتہ کے لئے وجود ہونا ممکن نہیں ہے، ورنہ ہم تناقض سے دو چار ہوں گے۔پس وجودِ ضعیف یا وجودِ ناقص وغیرہ کی کوئی واقعیت نہیں ہے۔اوراس بات کامطلب وجود میں تشکیکِ خاصی کی نفی ہے۔کیوں کہ یہ ممکن نہیں کہ حقیقتِ وجود کیلئے متفاضل مرتبے صورت پذیر ہوں۔

نتیجہ

ملا صدرا کی حکمتِ متعالیہ سے تعلق رکھنے والے فلسفیوں کے حقیقتِ وجود میں تشکیکِ خاصی کے بارے میں خیالات ایسے مسائل اور مشکلات میں گرفتار ہیں کہ ان کا صحیح ہونا مشکل ہی نہیں، ناممکن ہے۔[۲]

---

[۱]۔ ملا صدرا، المبدأ والمعاد، ص 12، تہران، انجمن حکمت وفلسفۂ ایران، 1353۔

[۲]۔ مآخذ: حسین عشاقی، "تشکیک در «تشکیک وجود» حکمت صدرائی"، معرفت فلسفی، سال ہشتم، شمارہ اول، پاییز، 1389۔ 2411۔

3۔اصالتِ وجود پر آقائے جواد تہرانی کی تنقید

ڈاکٹر حسین سُہیلی

آقائے میرزا جواد تہرانی کو عصرِ حاضر میں اصالتِ وجود کے سب سے بڑے نقادوں میں شمار کیا جاتا ہے۔آپ نے اصالتِ وجود کے کل گیارہ براہین کا رد پیش کیا ہے۔ یہ مقالہ تجزیاتی روش سے اِن دلائل کے بارے میں اُن کے تنقیدی نقطۂ نظر کا جائزہ لیتا ہے۔

دقیق جائزے سے پتہ چلتا ہے کہ آقائے جواد تہرانی نے وجود کی اصالت کے دلائل پر تنقید کرنے کے لئے دو طریقے استعمال کیے ہیں: پہلا، اصالتِ وجود کے دلائل میں دَور اور مصادرہ بہ مطلوب جیسے مغالطوں کی نشاندہی کرنا اور تحقیق سے پتا چلتا ہے کہ یہ زاویہ نظر آٹھ براہین کو رد کرنے میں مؤثر رہا ہے۔دوسرا "ماہیت من حیث ہی" کی بعنوانِ مفہومِ ماہیت تفہیم کے راستے اصالتِ وجود کا رد کرنا جس کی وجہ سے وہ تین دلائل میں غلطی کا شکار ہوئے ہیں۔اس مطالعے سے معلوم ہوا ہے کہ، رائج کی گئی رائے کے برعکس، اصالتِ وجود کو ثابت کرنے کے لئے جو براہین قائم کئے گئے ہیں ان میں سے بہت سے صحیح معنوں میں براہین نہیں ہیں۔

مقدمہ

بلا شبہ اصالتِ وجود عرفانی فلسفہ کے اہم ترین موضوعات میں سے ایک ہے اور اس کے بہت سے مسائل کو اسی کے ذریعے حل کیا جاتا ہے۔ اگرچہ ابن سینا اور یہاں تک کہ فارابی کے اقوال میں بھی اس طرح کے عقیدے کے آثار مل سکتے ہیں، لیکن میر داماد نے پہلی بار اس مسئلے کو اٹھایا۔

اس کے شاگرد ملا صدرا پہلے فلسفی تھے جو وجود کی اصالت پر یقین رکھتے تھے اور انہوں نے اس کو کئی براہین سے ثابت کیا۔ انہوں نے اپنی کتابوں میں، خاص طور پر "کتاب المشاعر" میں، اصالتِ وجود کے براہین کی وضاحت کی ہے۔ ایک تحقیق کے مطابق انہوں نے اپنی تمام تصانیف میں اس حوالے سے جتنے ثبوت پیش کیے ہیں ان کی تعداد چودہ تک پہنچتی ہے۔ [1]

ان دلائل کا اثر اس قدر تھا کہ ملا صدرا کے بعد کے سبھی مسلم فلسفی تقریباً متفقہ طور پر اصالتِ وجود پر یقین رکھتے تھے اور وجود کے اصیل ہونے کے دیگر دلائل بھی پیش کرتے تھے کہ آج اس نظریئے کے حق میں گھڑے گئے دلائل کی تعداد دسیوں تک پہنچ جاتی ہے۔ تاہم بعض فقہاء اور مسلم فلسفیوں نے اس نظریہ کی مخالفت کی اور اسے معروضی مشاہدات اور حتیٰ کہ مذہبی عقائد کے منافی سمجھا۔

---

[1]۔ روضاتی، 69:1388

میرزا جواد تہرانی (متوفیٰ 1989ء) دورِ حاضر میں اس نظریہ کے اہم ترین نقادوں اور مخالفین میں شمار کیے جاتے ہیں۔ اگرچہ انہوں نے خود ایک طویل عرصے تک ملا صدرا کے فلسفے کی تعلیم حاصل کی لیکن وہ اس نظریئے کے بارے اچھی رائے نہیں رکھتے اور اس کے مقابلے میں اصالتِ ماہیت کے تفکر کے بہترین نمائندے سمجھے جاتے ہیں۔ ان کی کتاب، "عارف و صوفی چه می گویند" کا بڑا حصہ اصالتِ وجود کے رد سے مختص ہے۔

مذکورہ کتاب میں میرزا جواد تہرانی نے اس عقیدے کے گیارہ اہم اور مشہور دلائل پر تنقید کی ہے۔ اس کتاب میں خاص اور تازہ آراء اور نظریات کو دیکھا جا سکتا ہے۔ اس کے باوجود ان کے بارے میں اب تک کوئی مستقل تحقیق نہیں کی گئی۔ یہ مقالہ قاری کو میرزا جواد تہرانی کی اصالتِ وجود پر تنقید سے آشنا کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے دلائل کا بھی جائزہ لیتا ہے۔ پہلے ایک دلیل کی مختصر وضاحت پیش کی جائے گی، پھر اس پر میرزا جواد تہرانی کی تنقید کو پیش کیا جائے گا اور آخر میں اس تنقید کا تجزیہ اور جانچ آئے گی۔

اہم اصطلاحات کی وضاحت

سب سے پہلے اصالت، وجود اور ماہیت، ان تین تصورات کے بارے میں تھوڑی سی وضاحت ضروری ہے۔ اس بحث میں اصالت کا معنیٰ عینیت اور منشاء آثار ہونا ہے، یعنی وہ چیز جو ذاتی طور پر اور بدونِ مجاز، ذہن سے باہر کی دنیا (خارج) میں متحقق ہوتی ہے۔ وجود کا مفہوم اس کے اسمِ مصدر کے معنوں میں ہے، جس کے مترادف کو

اردو میں «ہونا» سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ معنی تمام موجودات میں مشترک ہے اس لیے اس کی منطقی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ ماہیت کو بھی اس کے خاص معنی میں استعمال کیا جا رہا ہے، یعنی جو کچھ اس سوال کے جواب میں کہا جائے کہ فلاں چیز کیا ہے؟

اب مسئلہ یہ ہے کہ اگرچہ ہر خارجی شے ایک واحد واقعیت اور ایک امرِ بسیط ہے، لیکن انسانی ذہن اس سے یہ دو الگ مفاہیم نکالتا ہے۔ میر داماد (متوفیٰ 1631ء) کے بعد مسلم فلسفیوں میں اختلاف پیدا ہوا۔ اختلاف یہ تھا کہ خارجی اشیاء ان دونوں مفاہیم میں سے کس کا حقیقی مصداق ہیں؟ دوسرے لفظوں میں ہمارے ذہن سے باہر کی چیزیں اپنی ذات میں اور اولاً وجود کے مفہوم پر پورا اترتی ہیں یا ماہیت کے مفہوم کا مصداق ہیں؟ جو اس کا جواب ہوگا وہی اصیل اور منشاء آثار قرار پائے گا اور دوسرا اعتباری، یعنی ہمارے ذہن کی اختراع ہوگا!

اصالتِ وجود کے مطابق خارج وجود کا مصداق بالذات ہے اور اصالتِ ماہیت کی رو سے خارجی دنیا ماہیت کے مصادیق سے پُر ہے۔ البتہ یہ بات ذہن نشین رہے کہ متذکرہ ماہیت اس سے الگ ہے جو "ماهیت به حمل اولی" یا "ماهیت من حیث هی" ہے۔ ماہیت بہ حمل اولی ایک ذہنی اور اعتباری مفہوم ہے کہ جو ماہیتِ خارجی سے الگ سنخ رکھتی ہے۔ ماہیت من حیث ہی بھی ذات اور اپنی ذاتیات کے علاوہ کسی چیز کی قابلیت نہیں رکھتی اور اس لئے واقعیت سے متصف نہیں ہوتی۔ [1]

---

[1] ۔ طباطبائی 1422ھ: ص 17؛ سبحانی 1382ش: ص 47؛ جوادی آملی 1375ش: ج 1 ص 327؛ مصباح یزدی 1382ش: ج 1 ص 336۔

اسی بنیاد پر کچھ مسلم فلسفیوں نے جن میں میر داماد، فیاض لاہیجی، اور محقق دوانی شامل ہیں، ماہیت کی اصلیت کو قبول کیا۔ لیکن دوسرے فلسفی جیسے ملا صدرا، حکیم سبزواری، اور معاصر مسلم فلسفی وجود کی اصالت پر یقین رکھتے ہیں۔

تنقیدی نکات کی دستہ بندی

میرزا جواد تہرانی اپنی کتاب "عارف و صوفی چه می گویند" میں اصالتِ وجود کے گیارہ براہین کا تنقیدی جائزہ لیتے ہیں۔ اس جائزے میں وہ معتقد ہیں کہ اصالتِ ماہیت کو قبول کرنے میں کوئی امرِ مانع یا امرِ محال لازم نہیں آتا اور اسے مان کر بھی وہ سبھی فلسفی الجھنیں حل کی جا سکتی ہیں جنہیں اصالتِ وجود کے معتقدین حل کرنے کے مدعی ہیں۔ ان کی تنقید کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

الف. پہلی قسم کے تنقیدی نکات کا محور یہ ہے کہ اصالتِ وجود کے براہین صحیح معنوں میں براہین نہیں ہیں اور ان میں دَور اور مصادرہ بہ مطلوب جیسے مغالطے استعمال کیے گئے ہیں۔

ب. دوسری قسم کے تنقیدی نکات میں "ماهیت من حیث هی" کو ہی مفہومِ ماہیت قرار دیا گیا ہے۔ ان نکات میں "ماهیت من حیث هی" کی تھوڑی مختلف تشریح کی گئی ہے اور اس بنیاد پر یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اصالتِ وجود کو ماننے والے ماہیت کے لئے صرف ایک مفہومی مرحلہ کے قائل ہیں۔

پہلی قسم کے تنقیدی نکات

اصالتِ وجود کی رد میں پیش کیے گئے گیارہ نکات میں سے آٹھ کو پہلی قسم میں

شامل کیا جا سکتا ہے۔

1۔ برہانِ خیریتِ وجود کا رد

حکماء اس بات کو بدیہی سمجھتے رہے ہیں کہ وجود منشاءِ خیر و شرف ہے۔ وہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اگر وجود ایک ذہنی اور اعتباری چیز ہو تو اس میں کوئی خیر و شرف نہیں ہوگا[1]۔ میرزا جواد تہرانی فرماتے ہیں کہ اس برہان سے اصالتِ وجود کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ امورِ خارجی خیر ہیں۔ لیکن یہ بات کہ وجود تحقق ذاتی رکھتا ہے، اخذ نہیں کی جا سکتی۔ اصالتِ ماہیت کے قائل افراد بھی یہی کہتے ہیں کہ ماہیتِ خارجی منشاءِ خیر و شرف ہے۔

> فرضاً هر چه در خارج باشد خیر و شرف باشد، خیر و شرف همین واقعیات خارجی است و اما این واقعیات اولاً بالذات وجود است یا ماهیت؟ فهو اول الکلام۔[2]

اس برہان کے بارے میں اہم سوال یہ ہے کہ آخر ماہیت کو منشاءِ خیر کیوں نہیں کہا جا سکتا؟ اس برہان میں مسئلہ یہ ہے کہ جو دلیل قائم کی گئی ہے وہ دعوے کی تکرار ہے، کہ امرِ اعتباری منشاءِ خیر و شرف نہیں ہو سکتا اور صرف امرِ اصیل خیر اور شر جیسے آثار کا منشاء ہو سکتا ہے۔ پھر یہ کہا جاتا ہے کہ وجود خیر و شرف کا منبع ہے لہٰذا وہ امرِ اعتباری نہیں ہو سکتا اور لہٰذا وہ اصالت رکھتا ہے۔ تو گویا اس کی اصالت پہلے ثابت ہو چکی ہے،

---

[1]۔ ملا صدرا، اسفارِ اربعہ، ج1 ص340؛ سبزواری 1386: ج1 ص183

[2]۔ تہرانی، عارف و صوفی چہ می گویند؟، 1390: ص253

جبکہ ایسا نہیں ہے۔

اس طرح تو ماہیت کے منبعِ خیر و شرف ہونے کا دعویٰ کر کے اصالتِ ماہیت کا بھی اثبات کیا جا سکتا ہے۔لہٰذا پہلے وجود یا ماہیت کی عینیت ثابت ہو جائے پھر ان کے آثار و اوصاف، جسے خیر یا شر کا منبع ہونا، کی نوبت آتی ہے۔پس جب تک وجود یا ماہیت میں سے کسی کی اصالت ثابت نہ ہو جائے، ان میں سے کسی کو بھی خیریت یا شریت سے متصف کرنا ایک قسم کا جانبدارانہ فیصلہ ہے جو پہلے سے طے کر لیا گیا ہو۔

2۔ برہانِ وجودِ ذہنی کا رد

یہ برہان خارجی شئے اور ذہنی شئے میں فرق کو ان دونوں کے وجود میں فرق کا نتیجہ قرار دیتا ہے، کیوں کہ یہ پہلے سے مان لیا گیا ہے کہ ان دونوں کی ماہیت ایک ہے۔اس برہان کے مطابق ماہیت اصالت نہیں رکھتی اور اگر ماہیت اصیل ہو تو اشیاء کے وجودِ خارجی اور وجودِ ذہنی میں فرق نہ ہوگا۔لیکن انسان بدیہی طور پر جانتا ہے کہ وجودِ ذہنی اور وجودِ خارجی میں ان پر مرتب ہونے والے آثار کے لحاظ سے تفاوت ہوتا ہے، پس ماہیت اصالت نہیں رکھتی اور وجود اصالت رکھتا ہے۔ [1]

البتہ اصالتِ وجود کے معتقدین کا ذہنی شئے اور خارجی شئے کے اختلاف کو ان کی ماہیت کا حصہ نہ ماننے کا سبب یہ ہے کہ وہ علم و معلوم میں مطابقت کو لازمی سمجھتے ہیں۔

---

[1]۔ ملا صدرا، اسفارِ اربعہ، ج 2، ص 12؛ ملا صدرا 1375: ص 191؛ فیض کاشانی 1375: ص 7؛ سبزواری 1386: ج 1، ص 183؛ مدرس یزدی حکمی 1372: ص 62؛ طباطبائی 1384: ص 24؛ جوادی آملی 1375: ج 2، ص 28۔

ایسے میں میرزا جواد تہرانی کا یہ کہنا ہے کہ ماہیتِ ذہنی اور ماہیتِ خارجی میں اختلاف کو مان لینے سے اصالتِ ماہیت کو قبول کئے بنا چارہ نہیں رہتا:

با فرض اصالت ماهیت هم ممکن است بگوییم: تأثیر ماهیت به اختلاف مواطن و اطوار مختلف می‌شود. ماهیت مجعوله در خارج منشأ آثار خارجی است؛ ولی ماهیت متحقق به تَبَع نفس و ذهن آدمی منشأ آن آثار نمی‌باشد۔ [1]

میرزا جواد تہرانی کی تائید میں کہنا چاہیے کہ وہ ماہیات جو ذہن میں نقش ہوتی ہیں، دراصل ماہیتوں کے مفاہیم ہوتے ہیں اور خارجی ماہیات سے جدا ہوتے ہیں۔ ان ذہنی مفاہیم و ماہیات کی خاصیت یہ ہے کہ یہ خارجی ماہیات کی حکایت کرتی ہیں۔ انسانی ذہن خارجی ماہیت کا تجربہ کرتا ہے تو اس کے مفہوم کو درک کرتا ہے اور یہ مفہوم خارجی اور عینی ماہیت سے آگاہ کرتا ہے۔ اس طرح ذہن اور خارج میں مطابقت قائم رہتی ہے۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ ذہنی چیزوں کا خارجی چیزوں سے اختلاف ان کی ماہیتوں کے اختلاف کا ثبوت ہے اور یہ بات اصالتِ ماہیت کی دلیل ہوگی۔

مزید یہ کہ جدید تحقیقات میں برہانِ وجودِ ذہنی پر اتنے زیادہ اعتراضات پیدا ہو چکے ہیں کہ اس کا دفاع کرنے والے عملی طور پر اپنے دعوے سے ہاتھ اٹھا رہے ہیں اور یہ مان رہے ہیں کہ جو کچھ ذہن میں پیدا ہوتا ہے وہ خود ماہیت نہیں بلکہ اس کا

---

[1]۔ تہرانی، عارف وصوفی چہ می گویند؟، 1390: ص 254

مفہوم ہے [1]۔ لہٰذا اس رائج نظریئے کو، کہ جو ذہن میں آتا ہے وہ عین ماہیت اور خودِ ماہیت ہوتا ہے، دوسرے نظریئے کے مقابلے میں سمجھنا چاہیے کہ جو انسانی ذہن میں ماہیات کی تصویر کو پرکھنے کا قائل رہا ہے۔

3۔ برہانِ امتناعِ تشکیک بہ اقدمیت در ماہیت کا رَد

اس برہان کے مطابق ماہیت اس لیے اصالت نہیں رکھتی کیوں کہ اگر ماہیت اصیل ہو تو علیت و معلولیت جیسے اوصاف کو بھی ماہیت سے منتسب کرنا پڑے گا اور اگر علیت و معلولیت بھی ماہیت میں شامل ہو تو وہ ماہیت جو علت قرار پائے گی اسے اس ماہیت پر مقدم ہونا ہوگا جو معلول ہو گی۔ پس جب ماہیتِ علت اور ماہیتِ معلول ایک ہی ماہیت رکھتی ہوں تو تشکیک بہ اقدمیت لازم آئے گی اور چونکہ ماہیت میں تشکیک نہیں ہو سکتی لہٰذا ماہیت اصالت نہیں رکھتی اور اس سے اصالتِ وجود ثابت ہو جاتی ہے۔ [2]

میرزا جواد تہرانی، جو خود اصالتِ ماہیت کے تفکر کی نمائندگی کرتے ہیں، یہ سمجھتے ہیں کہ اس برہان میں ماہیت کے تشکیک ناپذیر ہونے کو پہلے سے طے شدہ حقیقت سمجھ لیا گیا ہے۔ جب کہ خود ان کی طرح اصالتِ ماہیت کے کچھ دیگر قائلین بھی ماہیت میں تشکیک کو کوئی قابلِ اعتراض بات نہیں سمجھتے۔ لہٰذا ان کے لئے یہ دلیل قابلِ قبول نہیں ہے۔

---

[1]۔ فیاضی 1390: ص 97

[2]۔ سبزواری 1386: ج 1، ص 183؛ طباطبائی 1384: ص 24

این دلیل بر اصالت وجود فقط جدل و الزام است (نه برهان)، آن هم بر همان دسته از قائلین به اصالت ماهیت (که تشکیک در ماهیت را تجویز نکرده‌اند) و برای ما که می‌بینیم دلیل قاطعی بر امتناع تشکیک در ماهیت نیست هیچ فایده و اثری ندارد۔ [1]

اگر چہ یہ تنقید درست ہے اور مذکورہ برہان ان کے لئے جو ماہیت میں تشکیک کی نفی کے قائل نہ ہوں، مطلوبہ نتیجے تک نہیں پہنچاتا، یہ کہنا بھی ضروری ہے کہ ماہیت میں تشکیک کا اثبات بھی آسان نہیں ہے۔ کیوں کہ حصرِ عقلی کی بنا پر ماہیت میں تمایز یا ان امور کی بنیاد پر ہے جو ماہیت سے خارج ہیں اور یا ان کی بنیاد پر جو ماہیت میں داخل ہیں۔ اگر تمایز ماہیت سے خارج امور کی بنیاد پر ہو تو یہ تمایز ذاتی نہیں بلکہ عرضی ہوگا۔ اور اگر تمایز داخلی چیزوں کی وجہ سے ہو تو یا تمایز تمام ذات سے ہوگا یا ذات کے جز سے ہوگا۔

یہاں اہم نکتہ یہ ہے کہ حصرِ عقلی میں اقسام کے تغیر کا امکان نہیں ہے اور یہ چیز کوئی معنی نہیں رکھتی کہ تمایزِ تشکیکی کے نام سے ایک اور قسم کا اضافہ کیا جائے اور کہا جائے کہ اس میں تمایز نہ ماہیت سے خارج کے امور سے ہے نہ اصل ماہیت کے داخل سے ہے۔

4۔ برہانِ حرکتِ اشتدادی یا انواعِ بے نہایت کا رَد

اس برہان کی بنیاد محدود حرکت میں لامحدود حقائق کے وقوع کا امکان نہ ہونا

[1]۔ تہرانی، عارف وصوفی چہ می گویند؟، 1390: 258

ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ ماہیت اس لئے اصالت نہیں رکھتی کیوں کہ اگر وہ اصیل ہوتی تو ہر حرکتِ اشتدادیِ متناہی میں ماہیت کی بے نہایت انواع قرار پاتی ہیں اور اس چیز کا واقع ہونا محال ہے۔ کیوں کہ یہ ایک لامتناہی امر کے متناہی ہونے اور غیر محصور کے محصور ہونے کے معنوں میں ہوگا۔ پس ماہیت اصیل نہیں اور وجود اصیل ہے۔ [1]

میرزا جواد تہرانی بھی لامتناہی حقائق کے متناہی حرکت میں بالفعل وقوع کے ناممکن ہونے کے قائل ہیں، لیکن ان کا سوال یہ ہے کہ ماہیات کی وہ بے نہایت انواع جو حرکتِ اشتدادی کی حدود سے سمجھ میں آتی ہیں، بالقوہ ماہیات کی نوع سے ہیں یا بالفعل ماہیات کی نوع سے؟

> بنابر فرض اصالت ماهیت و عدم جواز تشکیك در ماهیت، در اشتداد، انواع غیرمتناهیهٔ بالفعل لازم نیاید (بلکه انواع غیرمتناهیهٔ بالقوه خواهد بود)؛ زیرا اشتداد (حرکت) و یا هر امر متصل دیگر انقسامات و ابعاض و اجزای غیرمتناهیه را بالفعل دارا نیست، بلکه بالقوه انقسامات غیرمتناهیه را (ولو به‌حسب ذهن و قوه واهمه) قبول می‌نماید و فرض اصالت ماهیت و

---

[1] ۔ ملا صدرا، اسفارِ اربعہ، جلد 2، ص 17؛ ملا صدرا، اسفارِ اربعہ، جلد 3، ص 83؛ ملا صدرا 1378: ص 69؛ سبزواری 1386: ج 1، ص 184

انواع هم که امر بالقوه را بالفعل نمی کند۔ [1]

ترجمہ: "اصالتِ ماہیت اور ماہیت میں تشکیک کے عدم جواز کی بنیاد پر اشتداد میں غیر متناہی انواع کا بالفعل لازم ہونا ضروری نہیں (بلکہ انواعِ غیر متناہیہ بالقوہ ہوں گی) کیوں کہ اشتداد (حرکت) یا کسی اور امرِ متصل میں بالفعل غیر متناہی اجزاء اور انقسامات اور ابعاض نہیں ہوتیں۔ بلکہ بالقوہ انقساماتِ غیر متناہیہ کو، چاہے ذہن اور قوہ واہمہ میں ہی سہی، قبول کیا جاسکتا ہے اور اصالتِ ماہیت و انواع کا قائل ہونا بھی کسی امر بالقوہ کو بالفعل میں نہیں بدلتا۔"

تھوڑا غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر حرکت کی حدود ایک واقعی اور عینی چیز نہیں، کیوں کہ خود وہمی تقسیم سے حاصل ہوئی ہیں، تو ان حدود سے انتزاع کی گئی ماہیتیں بھی وہمی اور بالقوہ ماہیتیں ہیں۔ اس بنا پر حرکتِ اشتدادی کی حدود سے سمجھی گئی ماہیات بھی فرضی اور وہمی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں حرکتِ اشتدادی کی واقعی ماہیت ایک سے زیادہ نہیں، اور اس عینی ماہیت میں اور اس میں جو اس کی وہمی حدود سے سمجھ میں آئی ہو، فرق کرنا چاہیے۔

5۔ برہانِ صدقِ حمل شایع کا رد

حمل شایع کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ قضیئے کے موضوع اور محمول کے مفاہیم ایک دوسرے سے اختلاف اور تغایر رکھتے ہیں، مصداق میں ایک ہیں۔ پس اگر وجود

---

[1]۔ تہرانی، عارف وصوفی چہ می گویند؟، 1390: ص 260

اصیل نہ ہو تو کوئی حمل شایع نہیں ہوسکتا۔ جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ حمل شایع کا تحقق اور صدق نا قابل انکار اور بدیہی ہے۔ پس وجود اصیل ہے۔ [۱]

میرزا جواد تہرانی یہ کہتے ہیں کہ اگر اصالتِ وجود کی بنیاد پر وجود میں قضیئے کے موضوع اور محمول ایک ہو جاتے ہیں تو کیوں یہی بات ماہیت کے بارے میں نہ کہیں؟ بنیادی طور پر اصالتِ ماہیت کے قالین کا دعویٰ بھی یہی ہے کہ ماہیت میں قضیئے کے موضوع اور محمول باہم ایک ہیں:

ملاك صحت حمل همين است كه يك نحو اتحاد و هو هويتی بين موضوع و محمول بوده باشد، نه به خصوص اتحاد وجودی (چنان كه مشهور است) و بنا بر فرض اصالت ماهيت، آن اتحاد را ما اتحاد تحققی و مصداقی گوييم؛ يعنی موضوع و محمول در قضايای شايع صناعی (گرچه مفهوماً متغايرند ولی) مصداقاً و تحققاً متحدند (و اين تحقق تحقق ماهوی است، نه وجودی)۔ [۲]

یہاں اس نکتے کی یاد دہانی ضروری ہے کہ یہاں ماہیت سے مراد اس کا مفہوم نہیں ہے۔ جیسا کہ وجود سے مراد بھی اس کا مفہوم نہیں ہے۔ اب اگر شایع صناعی کے قضیئے میں موضوع اور محمول کا مصداق ایک ہے تو اس مصداقِ واحد کو ماہیت کا

[۱]۔ ملاصدرا، اسفارِ اربعہ، جلد 2، ص 12؛ سبزواری 1386: ج 1، ص 186؛ طباطبائی 1384: ص 23

[۲]۔ تہرانی، عارف وصوفی چہ می گویند؟، 1390: ص 269

مصداق قرار دیا جا سکتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ان قضیئوں کا موضوع اور محمول مصداق اور فرد ماہیت میں باہم متحد ہیں اور یہی اتحاد ان قضیئوں میں صحتِ حمل کا ملاک کہلاتا ہے۔

مثال کے طور پر مفہومِ انسان اور مفہومِ کاتب، تو جداگانہ اور ایک دوسرے سے الگ مفاہیم ہیں، لیکن خارج میں زید نامی شخص ایک انسان ہونے کے ساتھ ساتھ اپنی کتاب کی نسبت سے کاتب بھی ہے۔ پس دونوں میں اتحاد اور وحدت برقرار ہے اور یہی خارج میں ماہیت کے مصداق کا ایک ہونا ان دو مفاہیم کی صحتِ حمل کا ملاک ہے۔

لہٰذا یہ جو کہا جاتا ہے کہ "ماہیت کثرت اور اختلاف کی باعث ہے اور وجود موضوع و محمول کے اتحاد کا سبب ہے"، تنہا انتخاب اور اکیلا قابل غور نکتہ نہیں ہے۔ کیوں کہ جیسا کہ بیان ہوا، اگر چہ مفہوم کے لحاظ سے موضوع اور محمول الگ الگ ہیں، مصداق و فردِ ماہیت میں باہم متحد ہیں اور یہی ایک ہونا شایع صناعی کے قضیئوں کے حمل کے درست ہونے کا موجب ہے۔

6۔ برہانِ ترکب کی تمامیت کا رَد

یہ برہان اصل میں ابن کمونہ کے شبہے کو دور کرنے کے لئے بنایا گیا ہے جس کے مطابق دو واجب الوجود فرض کئے جا سکتے ہیں جن میں کوئی وجہ اشتراک نہ ہو۔ برہانِ ترکب اس شبہہ کا جواب یوں دیتا ہے: فرض کئے گئے دو واجب الوجود تمامِ ذات میں متباین نہیں ہیں کیوں کہ ہر دو وجود کے وجوب میں مشترک ہیں اور یہی چیز ان کے درمیان ما بہ الاشتراک ہے۔ پس ہر واجب الوجود ما بہ الاشتراک اور

مابہ الامتیاز کا مرکب ہو جائے گا اور یہ ایسے حال میں ہے کہ ذاتِ حق میں ترکیب محال ہے۔

اب اصالتِ وجود کے قائل حضرات کا دعویٰ یہ ہے کہ اگر وجود اصیل نہ ہو تو دو واجب الوجود میں وجہِ اشتراک تصور نہیں کی جا سکتی اور یہ دونوں متباین بہ تمام ذات ہو جائیں گے اور برہانِ ترکب باطل ہو جائے گا۔ چونکہ برہانِ توحید درست اور صحیح ہے، لہٰذا وجود اصیل ہے۔ [1]

میرزا جواد تہرانی اس دلیل کو دَور سمجھتے ہیں:

این دلیل دور است؛ چون بر اصالت وجود به امری استدلال شده است که خود آن امر متوقف است بر ثبوت اصالت وجود، زیرا استقامت و تمامیت دلیل لزوم ترکیب از ما به الاشتراك و ما به الامتیاز متوقف است بر ثبوت اصالت وجود... [2]

ترجمہ: "یہ دلیل دَور ہے کیوں کہ اصالتِ وجود کو ثابت کرنے کیلئے ایسی بات سے استدلال کیا گیا ہے کہ جو خود اصالتِ وجود کے اثبات پر متوقف ہے۔ کیوں کہ مابہ الاشتراک و مابہ الامتیاز سے ترکیب کا لازم آنا اصالتِ وجود کے ثبوت پر متوقف ہے۔"

برہانِ ترکب کا دقیق مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ یہ برہان نہ صرف یہ کہ پورا نہیں پڑتا

---

[1]۔ سبزواری 1386: ج 1، ص 187

[2]۔ تہرانی، عارف وصوفی چہ می گویند؟، 1390: ص 272

بلکہ ایک قسم کا جدل ہے۔ اس کا سیاق یہ ہے کہ اگر ہم اصالتِ وجود کے معتقد نہ ہوں تو خدا کی وحدانیت پر حرف آجائے گا۔ پس خدا کی توحید کے اثبات کے لئے ہمیں اصالتِ وجود کو مان لینا چاہیے۔ گویا اصالتِ وجود کو مانے بنا توحید کے اثبات کے لئے کوئی اور برہان قابل تصور نہ ہو۔ اسی وجہ سے اس برہان کو خود اصالتِ وجود کے قائلین میں سے بعض نے رد کر دیا ہے۔ [1]

اس کے علاوہ یہ بھی کہنا چاہیے کہ عرفانی فلسفے میں وجود میں تشکیک کا نظریہ اصالتِ وجود کے تصور کے بعد بیان ہوتا ہے اور ترتیب کے لحاظ سے اس کے بعد قرار پاتا ہے۔ پس ایسا نہیں ہوسکتا کہ اس سے اصالتِ وجود کے اثبات کے مقدمے کا کام لیا جائے۔

اسی طرح اصالتِ وجود ثابت ہو بھی جائے تو بھی فلاسفۂ مشاء کی طرح خارج میں کثرتِ وجودات کا قائل ہوا جاسکتا ہے اور ان کو بھی متباین بہ تمام ذات کہا جاسکتا ہے۔ اس بنا پر ہم پھر شبہہ کمونہ پر پہنچ جاتے ہیں کہ ایسے دو واجب الوجود فرض کئے جاسکتے ہیں جن میں کوئی وجہ اشتراک نہ ہو۔ اب چاہے ان کو دو الگ الگ ماہیتیں سمجھیں یا دو الگ الگ وجود، اصل شبہہ کو کوئی فرق نہیں پڑتا۔ لہٰذا برہانِ ترکب شبہہ ابن کمونہ کو ختم نہیں کرتا۔

7۔ برہانِ عینیتِ صفات و ذاتِ حق

یہ برہان بھی پچھلے برہان کی طرح اس بنیاد پر کھڑا ہے کہ ذاتِ حق اور اس کے اسماء میں اشتراک اور وحدت کی وجہ وجود ہے۔ لہٰذا اگر وجود اصیل نہ ہو تو وحدت بھی

---

[1]۔ فیاضی 1390: ص 165؛ شیرازی 1392: ج 1 ص 57

نہیں ہو سکتی اور اگر وحدت نہ ہو تو حق کی ذات و صفات میں وحدت اور عینیت نہیں ہو سکتی۔ چونکہ صفاتِ حق آپس میں اور ذاتِ حق کے ساتھ متحد اور ایک دوسرے کا عین ہیں، لہٰذا وجود اصیل ہے۔ [1]

میرزا جواد تہرانی کے مطابق جیسے اصالتِ وجود کے تحت ذاتِ حق اور سبھی اسماء میں نقطۂ وحدت وجود میں ہے، اصالتِ ماہیت کے تحت بھی ماہیت ان کی وحدت کی مصداق ہے:

گذشته از این که بنا بر فرض اصالت وجود (هم چنان که گفته می شود) مفاهیم مختلفهٔ علم و قدرت و حیات و سایر صفات کمالیه در وجود متحدند، بنا بر فرض اصالت ماهیت هم می‌توان گفت که این مفاهیم مختلف در مقام مصداق و تحقق ماهوی متحدند و همه عین ذات و حقیقت واحد حق متعال می باشند. می گوییم این استدلال مثبت اصالت وجود فقط در مورد ذات واجب تعالی خواهد بود۔ [2]

پہلا نکتہ جس کی طرف میرزا جواد تہرانی نے اشارہ کیا ہے اس کے بارے میں کہنا چاہیے کہ حق تعالیٰ کی صفات متعدد اور کثیر ہیں اور واضح ہے کہ ایک دوسرے سے

---

[1]۔ ملا صدرا، اسفارِ اربعہ، جلد 6، ص 148؛ سبزواری 1386: ج 1، ص 188

[2]۔ تہرانی، عارف و صوفی چہ می گویند؟، 1390: ص 272

الگ ہیں۔ یہ صفات ذاتِ حق کی بھی غیر ہیں۔لیکن یہ تعدد اور اختلاف صرف ذہنی ہے اور مفہوم سے مربوط ہے۔ اصالتِ وجود کے مطابق صفاتِ حق اپنے وجود میں ایک دوسرے سے اور ذاتِ حق سے متحد اور یگانہ ہیں۔ یہ وہی معروف نظریہ ہے جسے اسماء و صفات کے ذاتِ حق سے اختلافِ مفہومی و اتحادِ مصداقی کے عنوان سے یاد کیا جاتا ہے۔

ایسے میں یہ سوال پیش آتا ہے کہ اگر اسماء و صفاتِ حق کے مفاہیم ایک دوسرے سے تمایز رکھتے ہیں اور ذاتِ حق سے بھی الگ ہیں، ایسا کیوں نہیں ہوسکتا کہ یہ مفاہیم ماہیت کے مصداق میں ایک دوسرے سے متحد ہوں؟ اس بنیاد پر واجب الوجود کی ماہیت مجہول الکنہ ہے کہ جس سے ذات و اسماء کے متعدد اور کثیر مفاہیم اخذ کئے جاسکتے ہیں۔

دوسرے نکتے کے بارے میں بھی کہنا چاہیے کہ اصالتِ وجود کی بحث صرف ایک خاص مصداق (یہاں واجب الوجود مراد ہے) سے مخصوص نہیں ہے بلکہ یہی سبھی موجودات، چاہے ممکنات ہوں یا واجب الوجود، کا احاطہ کرتی ہے۔لہٰذا اس رو سے ممکن ہے کہ کچھ لوگ واجب الوجود کیلئے اصالتِ وجود کے قائل ہو جائیں اور ممکن الوجود کے لئے ماہیت کو اصیل سمجھیں۔جیسا کہ نظریۂ ذوق تألہ اور محقق دوانی سے یہ رائے منسوب کی گئی ہے۔

8۔ برہانِ توحیدِ فعلی کا رَد

اس برہان کے مطابق توحیدِ فعلی یا فعل واحدِ الٰہی صرف نظریۂ اصالتِ وجود سے سازگار ہے۔یعنی اگر وجود اعتباری ہو تو دارِ تحقق میں وحدت برقرار نہیں ہوتی۔ اور

اگر موجودات میں وحدت نہ ہوتو ہم گوناگوں اور کثیر ماہیات سے روبروہوں گے کہ جن میں سے ہرایک کسی ایک فعل حق کی حکایت کرے گی۔اس طرح فعل خداوند متعدد اور کثیر ٹھہرے گا جبکہ فعل حق واحد ہے۔پس وجود اصیل ہے۔ [۱]

یہاں بھی یہ نکتہ قابل توجہ ہے کہ فعل واحد سے ان کی مراد وجودِ منبسط ہے اور وجودِ منبسط کا اثبات اصالتِ وجود کے ثابت ہونے کے بعد ہوتا ہے۔پس ایسا نہیں ہوسکتا کہ اسے اصالتِ وجود کے اثبات کی بنیاد بنایا جاسکے:

> توحید فعل الله، به‌معنایی که در این جا مراد است به این که فعل خداوند متعال ازلاً و ابداً شیء و حقیقت واحدی چون وجود منبسط عرفانی باشد، عقلاً ثبوت آن متوقف است بر ثبوت اصالت وجود، بلکه به ضمیمهٔ وحدت و تشکیك در وجود۔ [۲]

مختصر یہ کہ اس برہان میں بھی برہان ترکب کی طرح اصالتِ وجود کے اثبات کیلئے ایسی بات کو دلیل بنایا جارہا ہے کہ جس کا اپنا اثبات اصالتِ وجود کے اثبات پر موقوف ہے۔پس یہ برہان بھی دَور ہے۔

دوسری قسم کے تنقیدی نکات

میرزا جواد تہرانی کی طرف سے اصالتِ وجود کے تین براہین کے رَد کو اس گروہ میں شمار کیا جاسکتا ہے۔

---

[۱]۔ سبزواری 1386: ج1،ص 189

[۲]۔ تہرانی، عارف وصوفی چہ می گویند؟، 1390: ص 273

1۔ برہانِ موجودیتِ ماہیات کا رَد

یہ برہان اصالتِ وجود کا اصلی ترین برہان سمجھا جاتا ہے اور اسی وجہ سے میرزا جواد تہرانی کی تنقید کا زیادہ حصہ اس پر صرف ہوا ہے۔اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر وجود اصیل نہ ہوتا تو کوئی ماہیت حد استوا سے خارج نہ ہوتی اور موجودیت پیدا نہ کرتی۔لیکن چونکہ ماہیات خارج میں متحقق ہیں، لہٰذا وجود اصالت رکھتا ہے۔[1]

میرزا جواد تہرانی کا یہ کہنا ہے کہ وہ ''ماہیت من حیث ہی''، جو حد استوا میں ہے، ماہیت کا مفہوم ہے اور مفہوم اور اس کے مصداق کے آثار و احکام میں فرق ہے۔ ماہیت کا مصداق اصالت رکھتا ہے۔لہٰذا ماہیت من حیث ہی کی اعتباریت سے مصداقِ ماہیت کو مراد نہیں لیا جاسکتا:

> این که گفته می شود ماهیت من حیث هی لیست الا هی و نسبتش به وجود و عدم یك سان و برابر است ناظر به مرحلهٔ مفهوم بما هو مفهوم است و اما این که گفته می‌شود ماهیت اصیل است و اولاً و بالذات در خارج مجعول و موجود است همانا به لحاظ مرحلهٔ مصداق ماهیت است، نه مفهوم بما هو مفهوم و اختلاف احکام ماهیت به لحاظ این دو

---

[1]۔ ملا صدرا، اسفارِ اربعہ، جلد 8، ص 13؛ ملا صدرا 1366: ج 1، ص 50؛ ملا صدرا 1378: ص 195؛ ملا صدرا 1375: ص 188؛ فیض کاشانی 1375: ص 7؛ سبزواری 1386: ج 1، ص 185؛ زنوزی 1361: ص 54؛ طباطبائی 1384: ص 23؛ جوادی آملی 1375: ج 1، ص 331۔

مرحله اشکالی ندارد۔ [1]

یہ تنقید درست نہیں ہے کیوں کہ ماہیت من حیث ہی اور مفہومِ ماہیت میں فرق ہے۔ اوپر پیش کی گئی عبارت میں ایسا لگتا ہے کہ میرزا جواد تہرانی "ماہیت من حیث ہی" کو "ماہیت لا بشرط قسمی" سمجھتے ہیں۔ یہ وہی تصور ہے جو ان سے پہلے جناب تقی آملی نے پیش کیا تھا۔ [2] جاننا چاہیے کہ ماہیت من حیث ہی کو قسمی سمجھنا اس کو ذہن تک مقید اور محدود کر دیتا ہے اور یہ چیز موجب بنتی ہے کہ خارج میں ماہیات کا انکار کیا جائے۔

لہٰذا ماہیت من حیث ہی کو ایسی مقسم ماہیات میں قرار دینا ہوگا کہ جس کی ایک قسم ماہیت لابشرط قسمی ہوگی۔ ماہیت من حیث ہی کی یہی لا بشرطیت اور لا اقتضائیت اس بات کی موجب ہوگی کہ ذہن اور خارج، دونوں جگہ تحقق پیدا کرے۔ یعنی مفہوم بھی رکھتی ہوگی اور مصداق بھی رکھتی ہوگی۔

عرفانی فلاسفہ ان مقدمات کو قبول کرنے کے بعد اس بحث میں پڑتے ہیں کہ کیا مصداقِ ماہیت ذاتی طور پر اصالت رکھتا ہے یا اس کا تحقق وجود کے واسطے سے ہوتا ہے؟ اس بناء پر اگر ماہیت من حیث ہی، جیسا کہ میرزا جواد تہرانی معتقد ہیں، لابشرط قسمی کی نوع سے ہو تو اصالتِ ماہیت کی بحث بے معنی ہو جاتی ہے۔

2۔ برہانِ تشخصِ اشیاء کا رَد

اس برہان کے مطابق اشیاء کا تشخص اصالتِ وجود کی دلیل ہے۔ کیوں کہ اگر

---

[1]۔ تہرانی، عارف وصوفی چہ می گویند؟، 1390: ص 262

[2]۔ محمد تقی آملی، دَرر الفوائد، ج 1، صفحات 305 تا 310

وجود اعتباری ہوتو کوئی ماہیت حقیقی فرد یا جزء نہیں رکھتی ہوگی۔ یعنی ماہیات صرف ذہنی اور کلی وجود رکھتی ہوں گی کہ جن کے کوئی خارجی افراد نہیں ہوں گے۔ جبکہ خارج میں اشیاء مشخص ہیں اور خارج میں ان کا تشخص ایک وجدانی اور بدیہی امر ہے۔ پس وجود اعتباری امر نہیں بلکہ اصالت رکھتا ہے۔ [۱]

میرزا جواد تہرانی یہاں بھی وجود کے خواص کو ماہیت سے نسبت دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ ماہیت کا مفہوم نہ کلی ہے نہ جزئی، اس کا مصداق جزئی اور مشخص ہے اور اپنے تشخص کے لئے وجود کی قید کی ضرورت محسوس نہیں کرتا:

مفهوم ماهیت، مثلاً انسان بما هو، گرچه نه کلی است و نه جزئی، ولی مصداق آن جزئی است و به مجرد این که جاعل به جعل بسیط در خارج مصداق ماهیت را اولاً و بالذات جعل نمود، ماهیت متحقق در خارج و جزئی و متشخص و ممتنع از صدق بر کثیرین می‌شود و هرگز برای حصول تشخص احتیاج به انضمام امر دیگری ندارد۔ [۲]

اس عبارت میں میرزا جواد تہرانی نے ماہیت من حیث ہی کو ہی مفہومِ ماہیت کے طور پر لیا ہے، کیوں کہ مفہومِ ماہیت ہمیشہ ایک امر کلی ہے اور کبھی حالتِ کلیت سے خارج نہ ہوگا۔ یہ صرف ماہیت من حیث ہی ہے جو نہ کلی ہے نہ جزئی۔ اس نکتے کی طرف

---

[۱]۔ ملا صدرا، اسفارِ اربعہ، ج2،ص 13؛ زنوزی 1361:ص56؛ آشتیانی 1378:ج2،ص 406

[۲]۔ تہرانی، عارف وصوفی چہ می گویند؟، 1390:ص 276

توجہ ضروری ہے کہ اگرچہ ماہیت اپنی ذات میں ذہن یا خارج کی پرواہ نہیں کرتی اور اسی وجہ سے دونوں ظروف میں موجود ہے، خارج میں جزئی و حقیقی مصداق نہیں رکھتی۔ دوسرے لفظوں میں بالعرض جزئی مصداق رکھتی ہے۔

کیوں کہ اگر یہ کہا جائے کہ ماہیت کا مصداق خارج میں ذاتاً متحقق ہے تو فوراً یہ سوال ذہن میں آتا ہے کہ ایسا کیا ہوا کہ وہ ماہیت جو ذاتاً نہ موجود ہے، نہ معدوم، نہ کلی ہے نہ جزئی، اچانک خارج میں موجود ہو جاتی ہے؟ وہ کیا ہے جس کے اضافے سے ماہیت خارج میں محقق ہوتی ہے؟ کیا اس واقعیت سے اس کے علاوہ کوئی اور بات ذہن میں آتی ہے کہ جاعل نے ایسی چیز کا ماہیت پر اضافہ کیا ہے جو اس کی سنخ سے نہیں تھی؟ لہٰذا ماہیت کا مصداق اپنے تحقق میں وجود کی قید سے بے نیاز نہیں ہے۔ اس لحاظ سے میرزا جواد تہرانی کی تنقید درست نہیں ہے۔

3۔ برہانِ لزومِ تحقق منتزع عنہ برائے انتزاعِ مفہومِ وجود کا رد

اس برہان کی بنیاد پر وجود کے مفہوم کا انتزاع، منتزع عنہ یعنی وجود، کے تحقق پر دلیل ہے۔ کیوں کہ اگر وجود اصیل نہ ہو اور انتزاعی اور اعتباری چیز ہو تو ماہیت کہ جو اس کی معروض ہے، اس امرِ انتزاعی سے پہلے محقق ہونی چاہیے۔ لیکن ماہیت بھی مفہومِ وجود کی منشاءِ انتزاع یا منتزع عنہ نہیں ہو سکتی کیوں کہ وجود و عدم سے اس کی نسبت یکساں ہے۔ پس وجود ہی اصیل ہے۔ [1]

میرزا جواد تہرانی اس کی رد میں کہتے ہیں:

---

[1]۔ آشتیانی 1378: ج 4، ص 459

ماهیت قبل از جعل در خارج معدوم است و بہ‌مجرد جعل، انتزاع موجودیت از ماهیت و حکم بہ موجودیت آن در خارج صحیح است۔ [1]

اس عبارت میں میرزا جواد تہرانی یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ماہیت خارج میں جعل ہونے سے پہلے معدوم ہے۔ وہ اس لئے یہ کہہ رہے ہیں کیوں کہ وہ ماہیت من حیث ہی کو مفہومِ ماہیت سمجھتے ہیں۔ کیوں کہ مفہومِ ماہیت صرف معدوم نہیں بلکہ نہ موجود ہے اور نہ معدوم ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر وجود ایک اعتباری چیز ہو تو اس مفہوم کے انتزاع کا منشاء ماہیت کو ہی ہونا چاہیے تا کہ یہ مفہوم اس سے اخذ ہو سکے۔ کیوں کہ وجود ماہیت پر عارض ہے۔ اور اگر وجود اعتباری ہو تو اس کا معروض اس سے پہلے موجود ہونا چاہیے تا کہ مفہومِ وجود باقی مفاہیم اور اوصاف کی طرح اس سے انتزاع ہو سکے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ماہیت بھی مفہومِ وجود کے انتزاع کا منشاء نہیں ہو سکتی کیوں کہ ذاتاً وجود اور عدم کی نسبت اس کی وضعیت علی السوایہ ہے اور خارج میں خود سے موجودیت اور تحقق نہیں رکھتی۔ پس اس کے سوا کوئی چارہ نہیں رہتا کہ حقیقتِ وجود ہی مفہومِ وجود کے انتزاع کا منشاء ہو۔ ضمناً جعل کی بحث چھیڑنے سے بھی یہ گرہ کھلتی نظر نہیں آتی۔

بہر حال سوال یہ ہے کہ ماہیتِ مجعولہ کس علت سے موجود کے عنوان کی مستحق ہوئی ہے؟ کیا اس کے علاوہ کچھ ہے کہ جاعل نے کوئی ایسی چیز جو ماہیت کی سنخ سے نہ ہو اس کے ساتھ ملحق کی ہے اور یوں اس کو وجود اور عدم کے درمیان کی حالت سے نکالا

---

[1] ۔ تہرانی، عارف وصوفی چہ می گویند؟، 1390: ص 276

ہے؟ اس بنیاد پر جعل کا نکتہ اٹھانا نہ صرف یہ کہ کسی مسئلے کو حل نہیں کرتا بلکہ بنیادی سوال سے گریز کی علامت ہے۔

اصالتِ ماہیت پر دلیل

میرزا جواد تہرانی لکھتے ہیں:

و اینک در مقام اثبات اصالت مهیت می گوییم: هر عاقل شاعری - چون به نور فهم و شعور و نور علم و عقل خدادادہ خارج را مشاهده نماید - حکم می کند که اشیاء و مهیات (مثلاً انسان، فرس، بقر، شجر، حجر، ...) در خارج حقیقتاً و اولاً و بالذات اشیای واقعی و حقیقی می باشند؛ یعنی بشر به فطرت سلیم خود حکم می کند که در خارج، مثلاً انسان، فرس، بقر، شجر، حجر متحقق است حقیقتاً (نه این که این اشیاء و ماهیات مجازاً و ثانیاً و بالعرض متحقق باشند و امر دیگری بنام وجود اولاً و بالذات موجود و واسطه در عُروض تحقق، نسبت به آنها باشد) و عنوان موجود مجرد مفهومی است که بشر از این اشیاء و مهیات خارجی قهراً انتزاع و بر آنها حمل می نماید.

به بیان دیگر: آدمی به نور شعور فطری، واقعیات

خارجیه را مصادیق حقیقی مفاهیم مثلاً انسان، فرس، بقر، شجر و حجر ... درك می کند. پس به فطرت حکم می کند که انسان و فرس و بقر و شجر و حجر ... در خارج متحقق و موجود است حقیقتاً (اولاً و بالذات، نه مجازاً و ثانیاً و بالعرض) و وجود، چنان که اشاره شد، مجرد مفهومی است انتزاعی که از واقعیات و مصادیق حقیقی ماهیات انتزاع می شود۔

پس ما به نور شعور و فطرت عقولمان، اصالتِ ماهیت و موجودیت بالذات ماهیت را در خارج ادراك می کنیم، نه اعتباریت و انتزاعیت و موجودیت بالعرض آن را (و برای توضیح بیش تر، خوانندگان محترم از مطالعه پاورقی غفلت نکنند!) و حکم به این که ماهیت متحقق و موجود است حقیقتاً (اولاً و بالذات؛ نه مجازاً و ثانیاً و بالعرض) فطری می باشد و درك آن برای هر عاقلی به فطرتِ سلیم اوّلیّه ی خود بسیار سهل است و صحّت سلب چنین موجودیت از ماهیت خارجی به غایت مشکل است و بالفطره جایز نیست۔

و با این که تا حال، دلیل و برهانی هم بر خلاف این

فطرت در نظر ما قائم و تمام نشده است، چگونه عقلاً جایز و روا است که دست از مقتضای این فطرت بر داریم؟!

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾۔ [1]

ترجمہ: "اب ہم اصالتِ ماہیت کے اثبات میں کہتے ہیں: ہر باشعور عقلمند انسان جب خدا کے عطا کردہ نورِ فہم وشعور اور نورِ علم وعقل سے خارج کا مشاہدہ کرتا ہے تو جان لیتا ہے کہ اشیاء اور ماہیات، مثلاً انسان، گھوڑا، گائے، درخت، پتھر، وغیرہ، خارج میں، حقیقتاً، اولاً اور بالذات حقیقی اور واقعی اشیاء ہیں۔ یعنی انسان اپنی فطرتِ سلیم کے ساتھ اس فیصلے پر پہنچتا ہے کہ خارج میں انسان، گھوڑا، گائے، درخت، پتھر وغیرہ حقیقتاً متحقق ہیں (نہ یہ کہ یہ چیزیں اور ماہیات ثانوی اور مجازی اور عرضی حیثیت میں متحقق ہوں اور ایک علیحدہ چیز بنام "وجود" اولاً اور بالذات موجود ہو اور ان چیزوں سے اس کی نسبت عروضِ تحقق میں واسطے کی ہو)۔ وجود کا عنوان محض ایک مفہوم ہے جو ان اشیاء اور ماہیات سے اخذ کرنا اور ان سے منسوب کرنا انسان کی مجبوری ہے۔

---

[1]۔ سورہ الرّوم، آیت: 30۔

تہرانی، عارف وصوفی چہ می گویند؟، 1390: صفحات 277۔280

دوسرے الفاظ میں انسان فطری شعور کی روشنی میں واقعیاتِ خارجیہ کو مفاہیم کے حقیقی مصادیق، مثلاً انسان، گھوڑا، گائے، درخت، پتھر، وغیرہ، سمجھتا ہے۔ پس فطرتاً اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ انسان، گھوڑا، گائے، درخت، پتھر، وغیرہ خارج میں متحق اور حقیقی طور پر موجود ہیں (اولاً و بالذات، نہ مجازاً و ثانیاً و بالعرض)۔ اور وجود، جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، محض ایک انتزاع شدہ مفہوم ہے جو واقعات سے اور ماہیت کے حقیقی مصادیق سے حاصل کیا جاتا ہے۔

پس ہم شعور کی روشنی اور عقول کی فطرت سے خارج میں ماہیت کے اصیل ہونے اور موجود بالذات ہونے کو درک کرتے ہیں نہ کہ اس کی اعتباریت و انتزاعیت اور موجودیت بالعرض کو! (مزید وضاحت کے لئے قاریانِ محترم حاشیے سے غفلت نہ کریں)۔ یہ کہنا کہ ماہیت حقیقت میں متحقق اور موجود ہے (اولیت کے ساتھ اور بالذات، نہ مجازی یا ثانوی حیثیت میں بالعرض)، فطری ہے اور اس کو درک کرنا ہر عقلمند انسان کے لئے اپنی فطرتِ سلیم کے ساتھ بہت آسان ہے اور خارجی ماہیات سے ان کی موجودیت کو سلب کرنے کا صحیح ہونا مشکل ہے اور یہ فطرتاً جائز نہیں ہے۔

یوں بھی تاحال اس فطرت کے خلاف ہمارے نزدیک کوئی دلیل و برہان بھی قائم اور تمام نہیں ہوسکا، عقلی طور پر یہ بات کیسے جائز اور روا ہو

سکتی ہے کہ ہم اس فطری تقاضے سے ہاتھ اٹھالیں؟ (پس آپ یک
سو ہو کر اپنا منہ دین کی طرف متوجہ کر دیں۔ اللہ تعالیٰ کی وہ فطرت جس
پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بنائے کو بدلنا نہیں، یہی
سیدھا دین ہے، لیکن اکثر لوگ نہیں سمجھتے''۔

تجزیہ و تحلیل

میرزا جواد تہرانی نے اصالتِ وجود کے براہین کا سامنا کرتے ہوئے یہ کوشش کی ہے کہ انہی براہین کے راستے پر جا کر اصالتِ وجود کو باطل ثابت کریں۔ یعنی ان براہین میں وجود کی جگہ ماہیت کو اصیل قرار دے کر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ماہیت بھی اصیل قرار دی جاسکتی ہے۔

ان کے اٹھائے گئے تنقیدی نکات کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا۔ ان دو حصوں کا تقابلی جائزہ یہ بتاتا ہے کہ پہلی قسم کے تنقیدی نکات درست ہیں کیوں کہ ان براہین میں دَور اور مصادرہ بہ مطلوب جیسے مغالطے استعمال کئے گئے تھے۔ مختصر یہ کہ یہ براہین صحیح معنوں میں براہین نہیں ہیں۔ یہ گروہ آٹھ براہین پر مشتمل ہے اور ان پر نظر ثانی کرنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ:

1۔ برہانِ خیریتِ وجود مصادرہ بہ مطلوب ہے کیوں کہ دعویٰ یہ ہے کہ وجود منشاءِ آثار ہے اور بطورِ دلیل بھی وجود کو منبع خیر و شرف قرار دیا گیا ہے۔

2۔ برہانِ وجودِ ذہنی میں آثار کے مراتب کے لحاظ سے وجودِ خارجی اور وجودِ ذہنی میں فرق کیا گیا ہے۔ لیکن توجہ رہے کہ اصالتِ ماہیت کی رو سے بھی ماہیتِ

ذہنی اور ماہیتِ خارجی متفاوت ہیں۔پس اگر ان دو ماہیتوں کے تفاوت کا منشاء وجود کو سمجھا جائے تو مصادرہ بہ مطلوب ہے۔کیوں کہ پہلے بتایا جا چکا ہے کہ ماہیتِ ذہنی اور ماہیتِ خارجی کو ایک ثابت کرنے کیلئے جو کچھ کہا جاتا ہے اس میں بنیادی غلطیاں ہیں۔

3۔ برہانِ امتناعِ تشکیک بہ اقدمیت در ماہیت دَور ہے کیوں کہ اس کے آغاز میں ہی تشکیک در وجود کو مان لیا گیا ہے جبکہ تشکیک در وجود تو اصالتِ وجود پر مبتنی ہے۔

4۔ برہانِ حرکتِ اشتدادی میں بھی اگر اصالتِ وجود کے مطابق حرکتِ اشتدادی سے انتزاع ہونے والی لامحدود انواعِ ماہیت، انواعِ بالفعل نہیں ہیں بلکہ حدود و ماہیات بالقوہ ہیں کہ جنہیں ذہن نے انتزاع کیا ہے،تو اصالتِ ماہیت کے تصور میں بھی وہ ماہیات جو حدود و مراتب وہمی سے انتزاع ہوں، بالقوہ ماہیات ہیں نہ بالفعل؛ نتیجتاً امورِ نامتناہی کا حصر بالفعل واقع نہیں ہوتا۔لہٰذا وجود کو ماہیت پر ترجیح دینا مصادرہ کے سوا کچھ نہیں۔

5۔ اتحاد موضوع و محمول کے حمل شایع کے سچ ہونے کا ملاک ایسا مصداق ہے جسے اصالتِ وجود کے قائلین وجود قرار دیتے ہیں۔اصالتِ ماہیت کے قائلین بھی مصداق میں موضوع اور محمول کی وحدت کے منکر نہیں،لیکن اس مصداق کو ماہیت قرار دیتے ہیں۔ چونکہ اس برہان کی بنیاد میں ہی اس مصداق کا وجود ہونا قرار دیا گیا ہے،یہ برہان مصادرہ بہ مطلوب ہے۔

6۔ برہانِ تمامیتِ برہانِ ترکب دَور ہے کیوں کہ یہ اصالتِ وجود کے اثبات کے لئے تشکیکِ وجود کا سہارا لیتا ہے جو خود اصالتِ وجود پر متوقف ہے۔

7۔ برہانِ عینیتِ صفات باذاتِ حق بھی مصادرہ بہ مطلوب ہے۔ کیوں کہ اگر صفاتِ حق تعالیٰ آپس میں اور ذاتِ حق کے ساتھ ایک مصداق میں متحد ہیں جسے اصالتِ وجود کے قائلین وجود قرار دیتے ہیں تو اصالتِ ماہیت کی رو سے بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ صفاتِ حق آپس میں اور ذاتِ حق کے ساتھ جس مصداق میں متحد ہیں، وہ ماہیت ہے۔ پس اس مصداق کو وجود کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

8۔ برہانِ توحید فعلی بھی دَور ہے۔ کیوں کہ اصالتِ وجود کے اثبات کے لئے وجودِ منبسط کا سہارا لیا جاتا ہے جبکہ یہ خود اصالتِ وجود پر کھڑا ہے۔

دوسرے گروہ میں تین براہین؛ موجودیتِ ماہیات، تشخصِ اشیاء اور لزوم تحقق منتزع عنہ برائے انتزاعِ مفہومِ وجود؛ پر تنقید کی گئی ہے کہ جس میں زیادہ وزن نہیں ہے۔ کیوں کہ یہاں ماہیت من حیث ہی کو مفہومِ ماہیت کے مساوی سمجھا گیا ہے اور پھر یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ مصداقِ ماہیت خارج میں موجود ہے۔

اس تصور میں تناقض موجود ہے کیوں کہ اس کا لازمہ یہ ہے کہ ماہیت من حیث ہی، لابشرط قسمی کی نوع سے ہو۔ اس صورت میں اگر چہ ان تین براہین سے اصالتِ وجود کا اثبات ممکن نہ رہے گا، لیکن اصالتِ ماہیت بھی غلط ثابت ہو جائے گی۔ کیوں کہ اس بنیاد پر ماہیت خارج میں نہیں ہو گی، چہ جائیکہ اس کو اصیل قرار دیا جائے۔ یعنی ماہیت صرف ذہنی مفہوم رہ جاتی ہے کہ جو خارج میں تحقق کے قابل نہیں رہتا اور ماہیات کی

قلمرو صرف ذہن میں محدود ہو جاتی ہے۔ مزید یہ کہ یہ تصور کہ خارج میں ماہیات محقق نہ ہوں، انسان کی بدیہیات اور وجدانیات کے خلاف ہے۔

نتیجہ

میرزا جواد تہرانی اصالتِ وجود کے براہین پر اپنی تمام تنقید میں یہ کہنا چاہتے تھے کہ ان میں اصالتِ ماہیت پر کافی حد تک غور نہیں کیا گیا اور انہیں گھڑنے والے حضرات نے اصالتِ وجود کی عینک سے معاملات کو دیکھا اور عینیتِ وجود کے اثبات کی سعی کرتے رہے۔ حالانکہ ان براہین میں جو کچھ وجود کی صفات کے طور پر پیش کیا گیا ہے، بعینہٖ اصالتِ ماہیت کے لئے بھی ثابت ہے لیکن اصالتِ وجود کے وکلا نے اس سے نظریں چرائی ہیں۔ ان کی تنقید کا تجزیہ بتاتا ہے کہ انہوں نے اصالتِ وجود کے براہین پر دو طریقوں سے نقد کی:

1۔ اصالتِ وجود کی ادلہ کا ابطال کرنے کے لئے ان میں دَور اور مصادرہ بہ مطلوب کے استعمال کو ثابت کرنا، کہ جس پر ان کی تنقیدی آراء کا پہلا حصہ مشتمل تھا۔ دقیق جائزے سے معلوم ہوا کہ اس طریقے سے انہوں نے اصالتِ وجود کے آٹھ براہین کو رَد کیا کہ جن میں دَور اور مصادرہ بہ مطلوب کا استعمال کیا گیا تھا۔

2۔ دوسرا طریقہ ماہیت من حیث ہی کے خاص تصور پر مبنی تھا کہ جس کی بنیاد پر اس ماہیت کو مفہومِ ماہیت کے طور پر پیش کیا گیا۔ میرزا جواد تہرانی کی تنقید کا دوسرا حصہ اس محور پر گھومتا تھا اور اس وجہ سے تین براہین پر ان کی تنقید درست نہ تھی۔

کتابیات

1۔ قرآن کریم۔
2۔ آشتیانی، جلال الدین (1378)، منتخباتی از آثار حکمای الہی ایران، ویرایش دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی۔
3۔ آملی، محمد تقی، درر الفوائد، تعلیقہ بر شرح منظومۂ حکمت، تہران: مرکز نشر کتاب۔
4۔ تہرانی، حاج میرزا جواد آقا (1390)، عارف وصوفی چہ می گویند؟، تہران: آفاق۔
5۔ جوادی آملی، عبداللہ (1375)، رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیہ، قم: مرکز نشر اسراء۔
6۔ روضاتی، محمد (1388)، «بررسی برہان ہای صدر المتالہین در باب اصالت وجود»، دو فصل نامۂ فلسفہ وکلام اسلامی، دورہ 42، ش 1۔
7۔ زنوزی، ملا عبداللہ (1361)، لمعات الٰہیہ، مقدمہ و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تہران: مؤسسۂ مطالعات وتحقیقات فرہنگی۔
8۔ سبحانی تبریزی، جعفر (1382)، ہستی شناسی در مکتب صدر المتالہین، قم: مؤسسۂ امام صادقؑ۔
9۔ سبزواری، ملا ہادی 1386))، شرح المنظومہ فی المنطق والحکمہ، تحقیق وتعلیق محسن

بیدارفر،قم: بیدار۔

10۔ شیرازی، رضی (1392)، درس ہای شرح منظومۂ حکیم سبزواری، تہران: حکمت۔

11۔ طباطبائی محمدحسین (1384)، بدایۃالحکمہ،ترجمہ واضافات دکترعلی شیروانی،قم: دارالعلم۔

12۔ طباطبائی محمدحسین (1422ق)،نہایۃالحکمہ،قم:نشراسلامی۔

13۔ فیاضی،غلام رضا(1390)،ہستی وچیستی درمکتب صدرایی،تحقیق ونگارش حسین علی شیدان شید،قم: پژوہشگاہ حوزہ ودانشگاہ۔

14۔ فیض کاشانی، ملامحسن (1375)، اصول المعارف، تعلیق و تصحیح و مقدمہ سید جلال الدین آشتیانی،قم: دفتر تبلیغات اسلامی۔

15۔ مدرس یزدی حَکَمی، میرزا علی اکبر (1372)، رسائل حَکَمیہ، تہران: وزارت فرہنگ وارشاداسلامی۔

16۔ مصباح یزدی،محمدتقی(1382)،آموزش فلسفہ،تہران: امیرکبیر۔

17۔ ملا صدرا،محمد بن ابراہیم (1366)،تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمدخواجوی،قم: بیدار۔

18۔ ملا صدرا، محمد بن ابراہیم (اسفارِ اربعہ)، الحکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار الاربعۃ العقلیہ ،قم: مکتبۃ المصطفوی۔

19۔ ملا صدرا،محمدبن ابراہیم،المشاعر بہ ضمیمۂ عمادالحکمہ بدیع الملک میرزاعمادالدولہ،

تصحیح ہانری کربن، اصفہان: مہدوی۔

20۔ ملا صدرا، محمد بن ابراہیم (1378)، رسالہ فی الحدوث (حدوث العالم)، تصحیح و تحقیق دکتر سید حسین موسویان، تہران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا۔

21۔ ملا صدرا، محمد بن ابراہیم 1378))، سہ رسالہ فلسفی (متشابہات القرآن، المسائل القدسیہ، اجوبۃ المسائل)، مقدمہ و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی۔

22۔ ملا صدرا، محمد بن ابراہیم (1375)، مجموعۂ رسائل فلسفی صدر المتألہین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفہانی، تہران: حکمت۔

مأخذ:

حسین سہیلی، قدرت اللہ خیاطیان، عظیم حمزئیان، حمید مسجد سرایی، "نقد براہین اصالت وجود در اندیشۂ میرزا جواد تہرانی"، حکمت معاصر، سال دہم، شمارہ 1، بہار و تابستان، 1398۔

4۔ملا صدرا اور پروکلس کے ہاں صادرِ اول کا تصور

ڈاکٹر سعید رحیمیان، ڈاکٹر زہرا اسکندری

فلسفے کے جو مکاتبِ فکر کائنات کے لئے واحد اور الٰہی مبدأ کے قائل ہیں، ان میں کائنات کی ولادت کی کیفیت اور واحد سے کثرت کے صدور کی وضاحت ایک اہم ترین موضوع رہا ہے۔ ایسے میں مسلمان فلسفیوں نے بھی توحید کے عقیدے، علت و معلول میں سنخیت کے التزام اور قاعدۃ الواحد کی بنا پر صادرِ اول کی بحث کی ہے۔ ملا صدرا (1572ء۔ 1640ء) ایک مسلمان فلسفی ہیں جو صادرِ اول کو وجود سمجھتے ہیں۔ یونانی فلسفے میں نوفلاطونی فلاسفہ کیلئے بھی اصل دردِ سر واحد کے کثیر ہو جانے کا سوال ہی ہے۔ پروکلس (410ء۔ 485ء) ایک اہم ترین نوفلاطونی فلسفی ہیں جو پانچویں صدی عیسوی میں گزرے ہیں۔ وہ بانیٔ مکتب، فلوطین (204ء۔ 270ء)، کے بعد اہم ترین نوفلاطونی شخصیت سمجھے جاتے ہیں۔ وہ کئی سال تک ایتھنز کی اکیڈمی کے مدیر رہے۔ پروکلس (Proclus) وہ پہلے نوفلاطونی ہیں جنہوں نے مشخصاً صادرِ اول کو وجود قرار دیا۔ یہ مقالہ صادرِ اول کے بارے میں ملا صدرا اور پروکلس کے تصور کا تقابلی مطالعہ پیش کرتا ہے۔

ابتدائیہ

یہ تحریر صادرِ اول کے بارے پروکلس اور ملا صدرا کے تصورات کا تقابلی جائزہ ہے۔نو فلاطونی فلسفی جناب پروکلس (ولادتِ پیغمبر اکرمؐ سے 160 سال پہلے) پانچویں صدی عیسوی میں قسطنطنیہ میں پیدا ہوئے اور یونانی فلسفے میں مہارت حاصل کرنے کے بعد 437ء میں ایتھنز کی اکیڈمی کا سربراہ بنے۔

(عرضِ مترجم: پروکلس صاحب باقی نوفلاطونیوں کی طرح مشرک تھے اور حضرت عیسیٰؑ پر ایمان نہیں رکھتے تھے۔جب رومی مسیحی حکومت نے اس پر مسیحیت قبول کرنے کے لئے دباؤ ڈالا تو وہ ایک سال کے لئے مشرق میں لیدیہ کی طرف ہجرت کر گئے)۔

یوں تو ان کی اکثر تحریریں ضائع ہو چکی ہیں لیکن افلاطون (متوفیٰ 348 قبل مسیح) کے مکالمات پر ان کی کچھ شرحیں اور ان کی دیگر کتابیں جیسے "اصولِ الٰہیات"، "الٰہیاتِ افلاطون"، "شک وتردید کے بارے میں رسالہ"، "مشیت وعنایاتِ الٰہی"، "قضا وقدر کے بارے میں رسالہ"، "ہمارے اندر کیا ہے؟" اور "ماہیتِ شر کے بارے میں رسالہ"، وغیرہ محفوظ ہیں۔[1] وہ ان لوگوں میں سے ہیں جو عرب فلسفی یا مبلیخوس (245ء تا 325ء) کے بعد آئے اور ان کی پیروی میں نوفلاطونی تصورِ کائنات اور منظومۂ فکر کی

[1]۔ فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفہ، تہران، 1388، ج 1، ص 549

تدوین، تنظیم اور بسط وتشریح میں کوشاں رہے [1]، البتہ انہوں نے خود بھی کئی نئی باتیں کی ہیں۔ وہ واسطوں کی تعداد بڑھانے کی طرف شدید میلان رکھتے تھے۔ اپنے نوفلاطونی پیشروؤں کے برعکس وہ مبداءِ اول اور عقل کے درمیان ایک مرتبے کے قائل ہیں، جسے وجود قرار دیتے ہیں۔ درحقیقت وہ اس مکتب کے پہلے شخص ہیں جو مبداءِ اول سے پیدا ہونے والے صادرِ اول کو وجود قرار دیتے ہیں۔

مسلمان فلسفیوں میں ملا صدرا سے پہلے کے سب مسلم فلسفی عقلِ اول کو صادرِ اول سمجھتے ہیں۔ وہ سلسلۂ عقول کو دو گروہوں، عقولِ طولیہ اور عقولِ عرضیہ میں بانٹتے ہیں اور عقولِ طولیہ کے سلسلے کے پہلے عقل کو صادرِ اول قرار دیتے ہیں۔ لیکن ملا صدرا اپنی حکمتِ متعالیہ میں تصوف سے نزدیکی کی بدولت اور تشکیکِ وجود کا قائل ہونے کی بناء پر وجودِ منبسط کو حق تعالیٰ سے صادر ہونے والی پہلی چیز قرار دیتے ہیں۔

مقدماتِ بحث

صادرِ اول کی بحث اسی فلسفی ڈھانچے میں چھیڑی جاسکتی ہے جو (الف) عالمِ ہستی کیلئے صرف ایک مبداء کا قائل ہو، (ب) کثرت کو وحدت کی طرف یوں موڑ دیتا ہو کہ کثرات کی اصل اور ان کا مصدر وہی وحدت واکائی ہو۔ لہٰذا صادرِ اول کی بحث میں پڑنے سے پہلے یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ ایک تو ملا صدرا عالم کے مبداء کو واحد سمجھتے ہیں اور دوسرا کائنات میں موجود کثرات کی اس مبداءِ واحد سے تبیین کرتے ہیں۔

---

[1]۔ گلن مور، پروکلس ونظام فلسفی، 53:1376

واجب الوجود واحد ہے

فلسفیوں کی الٰہیات میں توحید کا مطلب واجب بالذات سے کثرت کی مطلق نفی ہے۔ چاہے داخلی کثرت ہو جو کہ ترکیب سے پیدا ہوتی ہے اور چاہے خارجی کثرت جو کہ اس کا مثل یا اس جیسا ہونے سے آتی ہے، جسے اصطلاحی طور پر وجودِ شریک سے پیدا ہونے والی کثرت کہتے ہیں۔ فلسفی ترکیب کی نفی کو بساطتِ ذات اور شریک کی نفی کو توحیدِ ذات کے عنوان سے بیان کرتے ہیں۔

بساطتِ ذات کے بارے میں ملا صدرا اپنی کتاب "شواہد الربوبیہ" میں ذاتِ واجب کی ماہیت کا انکار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"واجب الوجود کی کوئی ماہیت نہیں ہے، کیونکہ وہ صرف وجود اور اِنّیت محض ہے اور باقی تمام اِنّیات اور وجودات اسی ازلی منبع سے نکلے ہیں"۔ [۱]

توحیدِ ذات کو بیان کرتے ہوئے ملا صدرا کا کہنا ہے:

"اس کی توحید کا یہ معنیٰ ہے کہ وجود کے واجب ہونے میں کوئی شریک نہیں رکھتا"۔ [۲]

وہ واجب الوجود کو صرف الوجود قرار دیتے ہوئے شیخ اشراق کا یہ قول پیش کرتے ہیں:

---

[۱]۔ مصلح، 58:1389

[۲]۔ ملا صدرا، "اسفارِ اربعہ"، ج6، ص57، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1981ء۔

"اور یہ معنیٰ تلویحات کے مصنف کی بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جو کہتے ہیں: دوسرا مفروضہ صرف الوجود کیلئے ناممکن ہے، کیونکہ اگر آپ دوسرے کو دیکھیں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ پہلے کی طرح ہے"۔ [1]

ایک اور نکتہ جو یہاں قابل ذکر ہے یہ ہے کہ وحدت سے ملا صدرا کی مراد عددی وحدت نہیں ہے۔ کیونکہ وحدتِ عددی میں وجودِ شریک کا تصور محال نہیں ہے، اگرچہ واقعیت میں کوئی شریک نہ رکھتا ہو۔ یہاں وحدتِ حقہ مورد نظر ہے کہ جس میں شریک کا تصور کرنا بھی ممکن نہ ہو۔ ملا صدرا کائنات کے لئے ایک ہی مبداء کے قائل ہیں۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ وہ نظریہ فیض پیش کر کے یہ تجویز کرتے ہیں کہ تمام کثرت ایک ہی چیز سے نکلی ہے۔ حکمتِ متعالیہ میں فیض کی بحث سابقہ فلسفیانہ نظاموں سے زیادہ نمایاں کردار ادا کرتی ہے۔ کیونکہ ملا صدرا کے خیال میں صرف ایک ہی وجود ہے، اور جو کچھ اس کے علاوہ ہے وہ اس کی برکات اور تجلیات ہیں۔

قاعدۃ الواحد

چونکہ ذاتِ واجب بسیطِ محض اور یگانۂ محض ہے، لہٰذا ان خصوصیات اور اس اصول کی پابندی کرتے ہوئے کہ واحد سے واحد ہی نکل سکتا ہے، (نوفلاطونی) فلسفیوں کا خیال ہے کہ ممکنات اور معلولات کا اپنی تمام کثرت کے ساتھ عرض میں بھی ذاتِ واجب سے نکلنا محال ہے، لہٰذا وہ ایک دوسرے کے طول میں علت و معلول کی زنجیر بنا کر واجب الوجود سے پیدا ہوئی ہیں۔ تاکہ زنجیر کی پہلی کڑی واجب الوجود سے براہ راست

[1]۔ ملا صدرا، "اسفارِ اربعہ"، ج1، ص135، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1981ء۔

پیدا ہوا اور اسے صادرِ اول کہا جائے۔

ملا صدرا سے پہلے کے مسلمان فلسفیوں نے طولی عقلوں کے سلسلے میں پہلی عقل کو صادرِ اول سمجھا۔ جیسا کہ ملا صدرا اسفار میں اس بات کا تذکرہ کرتے ہیں:

"حکماء قاعدۃ الواحد، یعنی واحد سے واحد ہی صادر ہوسکتا ہے، کی بنا پر صادرِ اول کو عقلِ اول سمجھتے ہیں"۔ [۱]

فلسفیوں کے عقل کو پہلا صادر سمجھنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے خیال میں یہ دوسری ممکنات، جیسے نفس، عالم مثال اور طبیعت، وغیرہ کی نسبت بساطت، تجرد اور کمالات میں فعلیت کے معاملے میں آگے ہے اور اس طرح باقی موجودات کی نسبت حق تعالیٰ کے اوصاف، اس کی بساطت اور لا محدودیت کے قریب تر ہے۔ [۲] قاعدۃ الواحد کی بنیاد علت و معلول میں سنخیت ہے۔

صادرِ اول کے بارے میں ملا صدرا کے خیالات

ملا صدرا نے صادرِ اول کے بارے میں دو آراء پیش کی ہیں: اپنی بعض کتابوں میں اپنے سے پہلے کے مسلم حکماء کی روش کی پیروی کرتے ہوئے، وہ عقلِ اول کو صادرِ اول کے طور پر متعارف کراتے ہیں۔ جیسا کہ وہ "شواہد الربوبیہ" میں لکھتے ہیں:

"جو چیز سب سے پہلے واجب الوجود کی جانب سے وجود میں آتی ہے، اس کا عقل ہونا ضروری ہے، کیونکہ اس سے پہلے کہا جا چکا ہے کہ

---

[۱]۔ ملا صدرا، "اسفارِ اربعہ"، ج2، ص332، داراحیاء التراث العربی، بیروت، 1981ء۔

[۲]۔ رحیمیان، 200:2007

واجب الوجود ہی حقیقی اکائی ہے۔ لہٰذا یہ لازم اور ضروری ہے کہ پہلا فیض اور اس سے صادر ہونے والی پہلی چیز ایک واحد ہستی ہو جو اپنی اصل میں بھی اور فعل و تاثیر کے لحاظ سے بھی مادے سے پاک ہو اور اس لئے صادرِ اول عقل کے سوا کچھ نہیں ہوگا"۔ [1]

لیکن وہ اپنی آخری تحریروں میں وجودِ منبسط کو صادرِ اول قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ وہ اپنی کتاب "اسفارِ اربعہ" میں لکھتے ہیں:

"واجب الوجود سے پہلی چیز جو صادر ہوئی وجودِ منبسط ہے اور یہ صدور قانونِ علیت کی بنیاد پر نہیں کیوں کہ قانونِ علیت کے مطابق سبب اور مسبب کے بیچ جدائی ہونی چاہیے"۔ [2]

یہ بات وہ "شواہد الربوبیہ" میں بھی کہتے ہیں:

"وجودِ منبسط ذاتِ واجب الوجود کا پہلا جلوہ ہے۔ اس کا احاطہ اور انبساط ایسا نہیں جیسا کلیاتِ طبیعیہ، جیسے انسان و حیوان، کا ہے۔ اسی طرح اس کی تعیین اور خصوصیت بھی افراد و اشخاص کی تعیین و خصوصیت کی طرح نہیں جو نوعی یا جنسی طبائع کے تحت درج ہوتی ہے۔ بلکہ یہ اس نہج پر ہے جسے عرفاء جانتے ہیں اور اسے نفسِ رحمانی کا نام دیتے ہیں۔ وہ علتِ اولیٰ کا صادرِ اول ہے اور وہی کائنات کی اصل اور اس کا مایۂ حیات ہے۔

---

[1]۔ مصلح، 219:1389

[2]۔ ملا صدرا، "اسفارِ اربعہ"، ج2، ص331، دار احیاء التراث العربی، بیروت، 1981ء۔

وہ خدا کا نور ہے جو تمام آسمانوں اور زمین میں جاری وساری ہے، جو ہر مخلوق میں اس کی صلاحیت کے مطابق تجلی کرتا ہے"۔ [۱]

وجودِ رابط اور تشان بجائے علیت

ملا صدرا معلول کو نہ تو علت کے علاوہ ایک اور وجود سمجھتے ہیں نہ ایسا وجود جو علت کا محتاج ہے، بلکہ معلول کو عین ربط بہ علت سمجھتے ہیں۔ یہ وجودِ رابط، وجود فی نفسہٖ کا الٹ ہے، یعنی وجود فی غیرہٖ ہے۔ اس وجودِ رابط کے تصور کی بنیاد پر علت کسی مستقل وجود کو ایجاد نہیں کرتی جو اس کے مغایر ہو، بلکہ معلول ایسا وجودِ رابط ہے کہ شئونات علت میں سے ایک شان شمار ہوتا ہے۔

ملا صدرا لکھتے ہیں:

"ہم پہلے علت و معلول کو وجود سمجھتے تھے لیکن آخر میں عرفانی مسلک کے مطابق یہ کہہ رہے ہیں کہ علت امرِ حقیقی ہے اور معلول اس کی جہتوں میں سے ایک جہت ہے"۔ [۲]

ملا صدرا موجودات میں تفاوت کو تشکیکِ وجود قرار دیتے ہیں، جو اس زاویے سے دیکھا جائے تو تشکیک در شئون و تجلیات بن جاتا ہے۔

وجودِ منبسط کی تعریف اور اس کی صفات

وجودِ رابط کے تصور اور علیت کی جگہ تشان اور تشکیکِ وجود کی جگہ وحدتِ شخصی

---

[۱]۔ مصلح، 210:2009

[۲]۔ ملا صدرا، "اسفارِ اربعہ"، ج1، ص300 و 301، داراحیاء التراث العربی، بیروت، 1981ء۔

وجود رکھ کر ملا صدرا یہ کہتے ہیں کہ صادرِ اول صرف ایک وجودِ رابط ہی ہوسکتا ہے جو کہ کوئی مستقل وجود نہیں بلکہ تجلیِ حق ہے۔ اور آخرِ کار وہ حق کے سوا کچھ نہیں ہے، لیکن پہلے اطلاق میں نہیں، بلکہ وہ پہلی شکل ہے جس میں حق خود کو ظاہر کرنا شروع کرتا ہے۔ حکماء وعرفاء وجودِ منبسط کی یوں وضاحت کرتے ہیں:

1۔ یہ اپنی ذات میں یگانہ ہے۔ لیکن اس کی وحدت عددی نہیں بلکہ تشکیکی وحدت ہے جو کثرت کے ساتھ سازگار ہے۔

2۔ کثیر بھی ہے، لیکن یہ عرضی کثرت نہیں کہ امورِ خارجی سے الحاق کے نتیجے میں حاصل ہوئی ہو، بلکہ ذاتی کثرت ہے۔

3۔ اس کی کوئی ماہیت نہیں، نہ یہ عقل ہے، نہ انسان، نہ حیوان، نہ نبات نہ کچھ اور ہے۔ اسی طرح نہ حادث ہے نہ قدیم اور نہ ہی متقدم ہے نہ متاخر، لیکن درعین حال اپنے اندر سبھی ماہیات اور سبھی اشیاء کی خصوصیات رکھتا ہے۔ عقل کے ساتھ عقل ہے، انسان کے ساتھ انسان ہے، درخت کے ساتھ درخت ہے، حادث کے ساتھ حادث ہے، قدیم کے ساتھ قدیم ہے، علیٰ ہذا القیاس، اسی وجہ سے اسے وجودِ منبسط کہتے ہیں۔

اسفارِ اربعہ میں آیا ہے کہ:

> "اس وجودِ منبسطِ مطلق کی وحدت و یکتائی عددی طرز کی نہیں ہے، یعنی وہ اعداد کا مبداء نہیں ہے بلکہ ممکنات کے ہیکلوں اور ماہیات کی تختیوں پر ایک پھیلی ہوئی منبسط حقیقت ہے۔ کسی خاص وصف کے

ساتھ محدود نہیں اور کسی معین حد میں منحصر نہیں، مطلب یہ کہ قدم وحدوث، تقدم و تاخر، کمال ونقص، علت ہونے یا معلول ہونے، جوہر ہونے یا عرض ہونے، مجرد ہونے، مجسم ہونے، ان تمام قیود وحدود میں محدود و منحصر نہیں ہے۔ بلکہ تمام وجود ہی تعینات اور خارجی تحصیلات کے ساتھ وہ بذاتِ خود بغیر کسی شے کے انضمام واتصال کے خود ہی متعین ہوتی ہے۔ بلکہ خارجی حقائق کا ظہوراوران کی اٹھان اورابھارسب خود اسی مطلق وجود کی ذات کے مختلف مراتب سے اور تعین کے مختلف پیرایوں، ظہور کے مختلف مدارج سے سرانجام پاتا ہے۔

وہی عالم کی اصل اور جڑ ہے، زندگی کا چرخ وہی ہے۔ صوفیوں کی اصطلاح میں رحمٰن کا عرش وہی ہے، جس سے خلق کی پیدائش ہوئی وہ حق وہی ہے۔ تمام حقائق کی حقیقت وہی ہے، ٹھیک اپنی وحدت میں موجودات کے تعدد سے وہ متعدد ہوتا ہے، اور ماہیتوں کے ساتھ متحد ہوجاتا ہے۔ یعنی قدیم کے ساتھ قدیم، حادث کے ساتھ حادث، معقول کے ساتھ معقول اور محسوس کے ساتھ محسوس ہوجاتا ہے۔ اس کا یہی وہ اعتبار ہے جس کی وجہ سے دھوکہ ہوتا ہے کہ وہ کلی ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ ماہیتوں پر اس کے انبساط اور پھیلاؤ کی جو نوعیت ہے، موجودات کو وہ جس طرح محیط ہے، اس کی تعبیر سے عبارتیں قاصر ہیں۔ اس لئے تشبیہ وتمثیل سے کام لیا جاتا ہے۔ اور وجود کے اس

مرتبے کی یہی وہ خصوصیت ہے جو اس کو اس مرتبے سے ممتاز کرتی ہے جس میں تمثیل وتشبیہ کی گنجائش نہیں ہے۔البتہ وہاں بھی اس کے لوازم وآثار کی راہ سے تمثیل کچھ راہ پا جاتی ہے"۔ [1]

وجودِ منبسط اور عقلِ اول میں فرق

عقلِ اول اور وجودِ منبسط میں فرق واضح کرنے کے لئے ان نکات کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے:

1۔ وجودِ منبسط مظہرِ اول ہے اور دقیق تر الفاظ میں ظہورِ اول ہے، نہ معلولِ اول، جبکہ حکماء عقلِ اول کو راسِ سلسلۂ علت ومعلول بعد از واجب تعالیٰ سمجھتے ہیں۔

2۔ فلسفیوں کا کہنا ہے کہ پہلے عقلِ اول بلا واسطہ پیدا ہوتی ہے، پھر دوسری عقلوں کی باری آتی ہے، یہاں تک کہ ہم طبیعت کی دنیا میں پہنچ جاتے ہیں۔جب کہ ملا صدرا کے نقطۂ نظر سے، جو پہلے جاری ہوتا ہے اور آخر میں بھی، وہ وجودِ منبسط ہے، جو واحد بہ وحدتِ حقہ ظلیہ ہے۔

3۔ حکمتِ متعالیہ کی تعبیر میں وجودِ منبسط کا ہونا وجودِ رابط جیسا ہے جبکہ فلسفیوں کے ہاں عقلِ اول ایک مستقل وجود ہے۔

عقلِ اول پر وجودِ منبسط کا امتیاز

ملا صدرا کی طرف سے وجودِ منبسط کو صادرِ اول کے طور پر پیش کرنا کئی زاویوں

---

[1]۔ ملا صدرا،"اسفارِ اربعہ"،ج2،ص328،داراحیاء التراث العربی،بیروت،1981ء۔
مولانا مناظر احسن گیلانی،"فلسفۂ ملا صدرا"(ترجمہ اسفارِ اربعہ)،ص524،حق پبلیکیشنز لاہور،2018ء۔

سے اہمیت رکھتا ہے:

1۔ قاعدۂ بسیط الحقیقہ

قاعدہ «بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیء منھا» نوفلاطونی فلسفے کا ایک اہم اصول ہے کہ جسے مسلمانوں میں سب سے پہلے ملا صدرا نے متعارف کرایا۔ بعض محققین کے مطابق یہ قاعدہ فلوطین (Plotinus) کا گھڑا ہوا ہے۔[1]

ملا صدرا نے اسی قاعدے کو استعمال کرتے ہوئے مسئلۂ وحدت الوجود کے لئے دلیل قائم کی۔ وجودِ منبسط کو صادرِ اول قرار دینے سے یہ قاعدہ اس میں بھی جاری ہو جاتا ہے، کیوں کہ ملا صدرا کی نظر میں وجودِ منبسط حق کی تجلی اور اس کی شئون میں سے ایک شان ہے کہ جو قاعدۂ بسیط الحقیقہ کے تقاضے کے مطابق بسیط ہونے کے ساتھ ساتھ سبھی حقائق وجودیہ پر مشتمل بھی ہے۔

2۔ قاعدۃ الواحد سے جڑے مخمصے سے نجات

بعض عرفاء فلسفیوں پر اعتراض کرتے تھے کہ قاعدۃ الواحد کی وجہ سے اس واجب الوجود سے کہ جو ہر لحاظ سے واحد ہو، یہ محال ہے کہ عقلِ اول جیسا معلول صادر ہو جو دو مختلف جہات رکھنے کی وجہ سے سب موجودات کے صدور کا واسطہ بنے، کیوں کہ یہ واجب الوجود کے مرکب ہونے کا موجب بنے گا۔

جیسا کہ ابن عربی کا کہنا ہے:

---

[1]۔ ملاہادی سبزواری، اسرار الحکم، قم، 103:1383

"معلوم نہیں کہ ایسے شخص سے بڑا جاہل دنیا میں کون ہو گا جو کہتا ہے کہ واحد سے واحد کے سوا کچھ صادر نہیں ہوسکتا، جبکہ علیت اور اس بات کی معقولیت کا بھی قائل ہو کہ اگر کوئی چیز کسی دوسری کی علت ہو تو یہ ان دو چیزوں کی شیئیت کے تعقل کے علاوہ ہے۔ جبکہ خود نسبتیں جملہ جہات میں سے ہیں"۔ [۱]

ملا صدرا نے اس مخمصے سے یوں جان چھڑائی ہے کہ وجودِ منبسط اپنے سعۂ وجودی کے سبب جامع جمیعِ موجودات ہے۔ لہٰذا واجب الوجود سے بس ایک چیز پیدا ہوئی ہے اور وہ موجود اپنے سعۂ وجودی کے سبب جامع جمیع موجودات ہے۔ پس ملا صدرا کے مطابق حق کی اشیاء سے جدائی اس لئے نہیں کہ ان کے بیچ کوئی حد بندی ہے، بلکہ یہ کمال و نقص اور قدرت و ضعف کی جدائی ہے۔ لہٰذا، غیر سے اس کا تمایز تقابلی نہیں ہے، بلکہ احاطی و شمولی تمایز ہے، اور مقابل کے معنی میں اس کا غیر عدم محض اور صرف لاشئ ہے۔ دوسرے لفظوں میں، تمام تنوع اور امتیازات کی حامل موجودات حق اول کے تعینات اور اس کے ظہورات اور اس کی ذات کے شئونات ہیں۔ [۲]

صادرِ اول کے بارے میں پروکلس کے خیالات

پروکلس کے تفکر کی تاریخی جڑیں

جیسا کہ ابتداء میں کہا گیا ہے، پروکلس فلوطین کے بعد سب سے اہم نوفلاطونیوں

---

[۱]۔ رحیمیان، 193:1388

[۲]۔ اکبریان، 19:1384

میں شمار ہوتے ہیں۔وہ کئی اہم خصوصیات کی وجہ سے اہم ہیں۔ان خصوصیات میں سے ایک وجود کو صادرِ اول کے طور پر پیش کرنا ہے۔وہ چونکہ بسطِ عوالم ہستی میں دلچسپی رکھتے تھے،اس لئے ایک ایسی دنیا کے قائل ہیں جسے وجود کہا جاتا ہے، جو مبداء اور عقل کے درمیان ہے۔

یونانی تفکر میں وجود کی حقیقت اور اس کے احکام کی بحث پہلی بار پارمی نائڈیس (Parmenides) نے چھیڑی تھی۔وجود پارمی نائڈیس کے نقطہ نظر سے ازلی اور ابدی ہے۔لہٰذا یہ سوال کہ وجود کہاں سے آیا اور یہ کیسے پروان چڑھا اور کس طرح پھیلا، پارمی نائڈیس کے نزدیک بے معنی ہے، کیونکہ وجود سے پیدائش اور فنا کو منسوب کرنا تخیل کی تخلیق ہے۔نیز، وجود کامل، غیر متحرک اور لامتناہی ہے۔یہ ناقابل تغیر اور ناقابل تقسیم ہے، کیونکہ یہ اٹوٹ ہے۔نیز ہستی بے حرکت اور بے نیاز ہے، کیونکہ کامل ہے [۱]۔پارمی نائڈیس کے نظریے کا بعد کے فلسفیوں پر بہت اثر ہوا۔ارسطو کے بعد فلوطین نے پارمی نائڈیس کے ہاں موجود عقل اور تعقل کو اقنومی رنگ دیا اور اسے ایک خاص ذات قرار دیا۔پھر اسے وجود کے پارمی نائڈیس کے تصور کے ساتھ، جو کہ حالتِ وصفی رکھتا تھا، ایک قرار دیا [۲]۔درحقیقت فلوطین وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے عقول کے درجات کی شکل میں جہانِ ہستی کا ایک منظم تخیل پیش کیا [۳]۔فلوطین (متوفیٰ 270ء) کے نقطۂ نظر نے اس کے بعد سبھی نوفلاطونیوں پر گہرے اثرات چھوڑے اور ان کے بعد سبھی نوفلاطونی عوالم

---

[۱]۔ خراسانی،281:1387

[۲]۔ خراسانی،281:1387

[۳]۔ خراسانی،37:2007

ہستی کی بحث کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔اس تاریخی پس منظر میں پروکلس آتے ہیں اور مبداء اور عقل کے بیچ ایک مرتبے بنام وجود کے قائل ہوتے ہیں اور اسے صادرِ اول قرار دیتے ہیں۔ان سے پہلے سبھی نوفلاطونی فلسفی عقل کو صادرِاول کہتے تھے۔

پروکلس کے تخیل میں صادرِاول کی خصوصیات

پروکلس اس وجود، کہ جسے صادرِاول قرار دیتے ہیں، کی توصیف میں کچھ اہم خصوصیات بیان کرتے ہیں:

1۔صادرِاول کا مقام

پروکلس کے فلسفیانہ نظام میں پہلے مبداء، جسے پروکلس واحد کا نام دیتے ہیں، کے بعد یہ عوالم ہستی طولی ترتیب میں آتے ہیں: وجود، عقل، نفس اور طبیعت۔لہٰذا ان کے نزدیک وجود صادرِاول کے طور پر پہلے مبداء اور عقل کے درمیان ہے۔اس کے بارے میں وہ کتاب "الخیر المحض" میں لکھتے ہیں:

''مبتدعہ الانیہ ایک ایسا وجود ہے جس سے پہلے کوئی دوسری چیز نہیں ہے اور وہ وجود حواس، نفس اور عقل سے بالاتر ہے"۔[1]

نیز، وہ اپنی کتاب "اصول الٰہیات" کے کئی ابواب میں اس نکتے پر تاکید کرتے ہیں۔

بطورِ مثال باب 138 میں لکھتے ہیں:

"وجود عقل اور نفس سے بالاتر ہے، اور واحد (the One) کے ساتھ

---

[1]۔ بدوی، 6:1977

ساتھ یہ کلی ترین علت شمار ہوتا ہے، اور اس کی وحدت عقل اور روح سے
زیادہ ہے، اور واحد کے علاوہ کوئی اصل اس سے بالاتر نہیں ہے"۔ [۱]
نیز، باب 139 میں صادرِ اول کے مقام کے بارے میں کہتے ہیں:
"مراتبِ وجود ذاتِ جسمانی تک یوں پھیلے ہوئے ہیں کہ پہلا مرتبہ
وجود ہے اور آخری جسم ہے"۔ [۲]
باب 161 میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ وجود صادرِ اول ہے:
"وجود عقل سے پہلے ہے کیوں کہ عقل وجود سے مؤخرتر ہے"۔ [۳]

2۔صادرِ اول میں وحدت اور کثرت

پروکلس کے نقطۂ نظر سے صادرِ اول کے طور پر وجود کی ایک اہم خوبی وحدت در کثرت اور کثرت در وحدت ہے۔ پروکلس کے فلسفے کا محور یگانگی ہے۔ ان کی دنیا واحد کے کثیر ہونے سے بنی ہے۔ لہٰذا وحدت، وجود کے تمام درجات میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ ہر چیز واحد سے شروع ہوتی ہے اور اسی کی طرف لوٹتی ہے، اور تمام موجودات مبداءِ اول سے اپنی دوری یا قربت کی مناسبت سے وحدت رکھتے ہیں۔

پروکلس کے خیال میں وجود صادرِ اول ہے اور اس لئے مبداءِ اول کے قریب ترین موجود ہے۔ لہٰذا سب سے زیادہ وحدت بھی اسی میں ہے۔ چنانچہ "الخیر المحض"

---

[۱]۔ پروکلس، 123:1964

[۲]۔ Proclus, "The elements of theology: a revised text" edited by: E. R. Dodds, Clarendon Press(1964).

[۳]۔ پروکلس، 123:1964

کے باب 4 میں لکھتے ہیں:

"پہلی مخلوق تمام مخلوقات میں سب سے عظیم ہے کیونکہ یہ واحدِ حقیقی اور موجودِ محض، کہ جس میں کثرت نہیں ہے، سے قریب ترین ہے"۔ [1]

لیکن وجود اور مبداء اول میں مرتبے کا فرق یہ ہے کہ وجود، جیسا کہ پروکلس نے کہا ہے، محدود اور لامحدود کا مرکب ہے۔ اس لئے اس کے پاس ایک طرح کی کثرت ہے۔ صادرِ اول کی وحدت اور کثرت کی وضاحت کرتے ہوئے پروکلس لکھتے ہیں:

"خلق شدہ وجود اگر واحد ہو تو یہ متکثر ہو جاتا ہے، یعنی کثرت کو قبول کرتا ہے۔ لہٰذا یہ متناہی اور لامتناہی سے مرکب ہے اور یہ بھی کہ جب صورتِ واحد عالم سفلی میں مختلف ہو تو ان چیزوں سے حادث ہوتی ہے کہ کثرت میں بے نہایت ہوتی ہیں۔ لیکن وہ جتنا بھی متکثر ہو، دوسری چیزوں سے جدا نہیں ہوتا۔ کیوں کہ یہ فاسد ہوئے بنا متحد ہو جاتا ہے اور مغایر ہوئے بنا متکثر ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ وہ ایسا واحد ہے جو کثرت رکھتا ہے اور ایسی کثرت ہے جو وحدت رکھتی ہے"۔ [2]

3۔ مبداء اولی کا وجود سے ماوراء ہونا

مبداء اول کے وجود سے بالاتر ہونے کا مسئلہ وہاں سے شروع ہوتا ہے کہ جب واحد (the One)، کہ جس کی توصیف ممکن نہیں، کیلئے افلاطون مجمل اور فلوطین مفصل طور

[1]۔ پروکلس، 141:1964

[2]۔ بدوی، 6:1977

پر استدلال قائم کرتے ہیں اور اسے فوقِ ہستی قرار دیتے ہیں ۔ [۱]، [۲]

افلاطون اسی بات پر اکتفا کر لیتے ہیں کہ قابل شناخت چیزیں نہ صرف علمیاتی عنوان سے (epistemologically) قابل شناخت ہونے اور پہچانے جانے کو واحد یا اصل خیر سے کسب کرتی ہیں بلکہ وجود شناسی کی جہت سے (ontologically) ان کا وجود اور ماہیت بھی خیر سے ہے ۔ جبکہ خیر عین وجود نہیں ہے بلکہ عظمت اور قدرت کے اعتبار سے اس سے بہت بلند ہے ۔ اس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ افلاطون نے وجود کو ایک نسبی کمال سمجھا اور خیر کے ماسویٰ حقائق ، بالخصوص معقولات اور مثل ، تک منحصر جانا ہے اور اس کے علاوہ محسوسات کی دنیا کے حقیر تر ہونے اور واحد کے وجود سے بلند تر ہونے کی وجہ سے ان دونوں کو وجود کے دائرے سے باہر سمجھا ہے ۔ [۳]

افلاطون کے بعد فلوطین نے واحد کے وجود سے مافوق ہونے پر تفصیل سے بحث کی ہے ۔ پروکلس ، فلوطین کی پیروی کرتے ہوئے ، مبداءِ اول کو وجود سے بالاتر سمجھتے ہیں ، لیکن پروکلس اور فلوطین میں فرق یہ ہے کہ پروکلس کے فلسفیانہ نظام میں چونکہ وجود کو صادرِ اول کے طور پر متعارف کرایا جاتا ہے ، اس لئے ضروری ہے کہ مبداءِ اول وجود سے بالاتر ہو کیونکہ اسے اپنی پہلی تخلیق سے افضل ہونا چاہیے ۔

4 ۔ صادرِ اول میں وجود کا عقل کی نسبت امتیاز

اپنے فلسفیانہ نظام میں پروکلس مبداءِ اول کو ایسا بسیط سمجھتے ہیں کہ اس میں تمام

---

[۱] ۔ بدوی ، 6:1977

[۲] ۔ افلاطون ، 384:1368

[۳] ۔ فلوطین ، 655:1366

موجودات کے کمالات شامل ہیں۔ جیسا کہ وہ اپنی کتاب "الخیر المحض" کے باب 23 میں اس بارے میں لکھتے ہیں:

"سب اشیاء میں پائی جانے والی پہلی علت یکساں ہے، لیکن تمام چیزیں یکساں ترتیب سے علتِ اول میں نہیں ملتیں۔ اگر علتِ اول ہر چیز میں موجود ہو تو ان چیزوں میں سے ہر ایک اپنے ظرف کے مطابق اسے قبول کرتی ہے۔ کچھ اشیاء اسے بصورتِ واحد قبول کرتی ہیں اور کچھ اشیاء اسے بصورتِ متکثر، کچھ بصورتِ دہری اور کچھ بصورتِ زمانی، کچھ بصورتِ روحانی تو کچھ بصورتِ مادی قبول کرتی ہیں۔ قبولیت میں فرق علتِ اول کی وجہ سے نہیں بلکہ اشیاء کی قابلیت کی وجہ سے ہے اور چونکہ قابلیت مختلف ہے اس لیے قبولیت بھی الگ الگ ہے"۔ [1]

لہٰذا عقل کو صادرِ اول کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اصل سنخیت کی رو سے صادرِ اول ایسی بساطت کا مالک ہونا چاہیے کہ اس میں دیگر مخلوقات کے کمالات سما سکیں، یعنی ایک وحدتِ جمعیہ رکھتا ہو۔ جبکہ وجود وحدت در کثرت اور کثرت در وحدت جیسی خصوصیت رکھنے کی وجہ سے مطلوبہ وحدتِ جمعیہ کا مالک ہوسکتا ہے۔

تطبیق

صادرِ اول پر بحث کرنے سے پہلے یہ بتانا ضروری ہے کہ ملا صدرا اور پروکلس

---

[1] ۔ رحیمیان، 51:1378

دونوں صاحبِ نظام فلسفی تھے، جنہوں نے ایک مخصوص فلسفی نظام کے تحت کائنات اور اپنے ارد گرد کی چیزوں کی وضاحت کی۔ دونوں فلسفیوں کی سوچ کے بنیادی ڈھانچے میں مماثلت اس کا سبب بنتی ہے کہ صادرِ اول سمیت کئی موضوعات میں ان کے خیالات کو تطبیق دی جاسکے۔

پروکلس اور ملا صدرا دونوں ایسے فلسفی ہیں جن کی فکری ساخت پر اصالتِ وجود اور وحدتِ وجود کا غلبہ ہے۔ پروکلس کے لئے وجود کے تمام درجات ایک درخت کی شاخوں کی طرح ہیں جو ایک ہی تنے سے نکلتی ہیں۔ [1]

ملا صدرا بھی مبداء اول کو ایک نور مانتے ہیں اور موجودات کو اس کی تجلی سمجھتے ہیں۔ نیز اس کے مطابق مبداء اول سے فیض کے جریان سے موجودات کو جو چیز ملتی ہے وہ وجود ہے۔ ذیل میں صادرِ اول کی بحث میں دونوں مفکرین کے درمیان شباہتوں اور تفاوت کو بیان کیا گیا ہے۔

مماثلتیں

1۔ پہلی چیز جو صادرِ اول کے مسئلہ میں پروکلس اور ملا صدرا کے خیالات میں مماثلت کے طور پر بتائی جاسکتی ہے وہ یہ ہے کہ یہ دونوں اپنے پیشروؤں کے مقابلے میں صادرِ اول کے مسئلہ میں جدت پسند تھے۔ پروکلس سے پہلے کے نو فلاطونی وجود نامی مرتبے پر یقین نہیں رکھتے تھے۔ ملا صدرا سے پہلے کے مسلم فلسفیوں نے بھی عقلِ اول کو صادرِ اول کے طور پر متعارف کرایا۔

[1]۔ بدوی، 24:1977

اگرچہ وجودِ منبسط کو عرفاء نے ملا صدرا سے پہلے صادرِ اول کے طور پر متعارف کرایا تھا لیکن ملا صدرا نے بحث کو استدلالی رنگ دے کر اس کے فلسفیانہ لوازمات بیان کیئے۔

2۔ دوسری مماثلت قاعدۃ الواحد اور علت ومعلول کے درمیان سنخیت کے اصول پر یقین ہے۔ اس سے پہلے کہا جا چکا ہے کہ فلوطین کی تحریروں میں قاعدۃ الواحد پیش کیا گیا ہے۔ پروکلس بھی اس کی پیروی میں اس اصول پر یقین رکھتے ہیں۔ درحقیقت، دوسرے نوفلاطونیوں کی طرح ان کی بنیادی پریشانی بھی یہ ہے کہ وحدت کیسے کثرت بنتی ہے؟ اسی لئے قاعدۃ الواحد ان کی سوچ کے بنیادی اصولوں میں سے ایک ہے۔ ملا صدرا نے بھی دیگر مسلمان فلسفیوں کی طرح اپنی فکر میں اس اصول سے استفادہ کیا ہے۔

3۔ دونوں فلسفیوں کی ایک اور اہم مماثلت ان کا قاعدہَ بسیط الحقیقۃ پر عمل کرنا ہے۔ یہ قاعدہ مسلم دنیا میں ملا صدرا نے تجویز کیا ہے اور ان کی کتابوں میں اس کا بار بار استعمال ہوتا ہے۔ پروکلس بھی اپنی کتاب "اصولِ الٰہیات" کے باب 98 اور کتاب "الخیر المحض" کے باب 23 میں اس اصول پر بحث کرتے ہیں، جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔

4۔ ملا صدرا کے نقطہَ نظر اور پروکلس کی فکر میں صادرِ اول وجودِ منبسط اپنی وحدت میں عین کثرت اور اپنی کثرت میں عین وحدت کی اہم خصوصیت رکھتا ہے۔ البتہ اس طرح نہیں کہ یہ ایک پہلو سے واحد اور دوسرے رخ سے کثیر ہو، بلکہ

جس جہت سے واحد ہے، اسی سے کثیر بھی ہے۔ لہٰذا یہ واجب الوجود کے ساتھ مطابقت بھی رکھتا ہے اور کائنات کی کثرت کی بھی توجیہ کرتا ہے۔ نیز دونوں فلسفیوں کے نقطۂ نظر سے وجودِ منبسط کے پاس وحدتِ جمعیہ اور وجودِ سعی ہے، اور یہ تمام مخلوقات میں سریان رکھتا ہے، اور اس خصوصیت کی وجہ سے یہ سب سے زیادہ مبداءِ اول سے مشابہت رکھتا ہے۔

فرق

1۔ صادرِاول کے بارے میں ملا صدرا کی بحث پروکلس کے ہاں اس موضوع کی بحث سے استدلالی اعتبار سے بہتر ہے۔ درحقیقت پروکلس کی بحث پر استدلال کے بجائے توصیفی انداز غالب ہے۔

2۔ ملا صدرا معتقد ہیں کہ واجب الوجود سے صرف ایک ہی چیز پیدا ہوئی ہے اور وہ وجودِ منبسط ہے جو تمام موجودات میں بہہ رہا ہے۔ وہ عقل کے مرتبے میں عقل ہے، نفس کے مرتبے میں نفس ہے،.... لیکن پروکلس اس پر یقین رکھتے ہیں کہ یہ ایک علت و معلول کا سلسلہ ہے جس میں اگرچہ وجود صادرِاول ہے، لیکن وجود کے بعد عقل ہے اور عقل کے بعد نفس اور پھر طبیعت ہے۔ یہ مراتب صادرِاول کی نسبت اپنا الگ اور مستقل وجود رکھتے ہیں۔ [1]

ماخذ: سعید رحیمیان، زہرا اسکندری، "صادر اول از دیدگاہ پروکلس و صدر المتألہین"، الٰہیات تطبیقی، دورہ 4، شمارہ 10، 2008ء۔

---

[1]۔ پروکلس، 1964، 13:

فتنۂ رَدِّ نصوص:

آقائے صافی گلپائگانی

1۔ فتنۂ فلسفہ و فلاسفہ

مامون عباسی (متوفیٰ 833ء) کے زمانے سے یونانیوں کا فلسفہ مسلمانوں میں پھیلنا شروع ہوا تو اسلام کی نصوص، بالخصوص اصولِ دین، فلسفیوں کی تاویلات کی زد پر آ گئے۔ چنانچہ انہوں نے اپنی آراء کے مطابق نصوص کے معنی بدلے۔

شریعت کی نصوص کے ظاہری معانی سے آزاد ہو کر فلسفے، اور حتیٰ کہ (یونانی) طبیعیات، کی رو سے آزادانہ تشریحات کرنے کا رواج ہو گیا تو انہوں نے لوگوں کو نصوص کے حقیقی معنوں سے دور کر دیا۔ توحید و صفاتِ الٰہیہ اور حادث و قدیم اور خالق و مخلوق وغیرہ کے معنوں میں انہوں نے ان چیزوں کو داخل کیا جو ظواہر سے میل نہیں کھاتیں۔

چنانچہ انہوں نے اپنے مذہب کو ظن و گمان اور مفروضوں پر استوار کیا اور اس کی ایسی تشریح کی جو دین کے مالک اور مفسرین برحقؑ کی منشاء کے خلاف تھی۔ انہوں نے اعلیٰ معارف کی تفسیر انبیاءؑ کے راستے سے ہٹ کر کی۔ ان کے اذہان آسمانی ہدایت کے نور سے روشن نہیں ہوئے تھے۔ پس وہ ذہنی طور پر بے لگام ہو گئے اور اپنی مرضی کی راہوں پر چل پڑے۔

وہ ایسی اصطلاحات لائے جو قرآن کی اصطلاحات سے موافق نہیں ہیں۔ وہ ایجاب، حلول، اتحاد اور وحدت الوجود جیسی اصطلاحوں میں پڑ گئے۔ انہوں نے حادث و قدیم کے تعلق کو مخلوق و خالق کے بجائے معلول و علت کے تعلق کی طرح قرار دیا، جبکہ ان میں واضح فرق ہے۔ کہاں خالق و مخلوق اور کہاں علت و معلول؟ دوسری اصطلاح سے وہ مفہوم نہیں نکلتا جو پہلی اصطلاح سے سمجھ میں آتا ہے، جو دوسری کا مطلب ہے وہ پہلی کا نہیں ہے۔ دونوں راستے ایک نہیں اور نہ ہی ایک مقصد تک پہنچاتے ہیں۔

علت پہلی، دوسری، ۔۔ہوسکتی ہے لیکن خالق پہلا، دوسرا اور تیسرا نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح معلول بھی پہلا، دوسرا، تیسرا۔۔۔ہوسکتا ہے لیکن مخلوق میں ایسا اول، دوم، سوم کا سلسلہ نہیں ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ بعض احادیث میں "اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ نُوْرِیْ" آیا ہے، لیکن اس سے مراد وہ نہیں کہ جیسے پہلے معلول کو دوسرے کی علت، اور دوسرے کو تیسرے کی علت سمجھا جائے ویسے ہی پہلی مخلوق دوسری کی خالق ہو۔ سب مخلوقات، چاہے کچھ پہلے خلق ہوئی ہوں اور کچھ بعد میں، انکا خالق ایک ہی ہے اور سب کو اسی ایک سے خلقت کی نسبت ہے۔ یہ ایسا تعلق نہیں جیسے معلولِ ثانی جو کہ علتِ ثالثہ ہو وہ معلولِ اول و علتِ ثانیہ کا معلول ہو۔

فلسفیوں کی کتابیں، اور ان میں جو کچھ بظاہر آسمانی وحی سے مطابقت رکھنے والا مواد پایا جاتا ہے وہ بھی وحی کے ساتھ مکمل طور پر متفق نہیں، نہ وہ کتاب وسنت سے ثابت ہے۔ اس میں خشک وتر، حق و باطل مخلوط ہے۔ بعض مقامات پر وہ انبیاءؑ سے متفق ہیں اور بعض جگہوں پر ان کا اختلاف ہے۔

خصوصاً ماضی قدیم کے (یونانی) لوگ، جو خدا تعالیٰ کے رسولوں کی لائی ہوئی ہدایت پر رسمی حد تک یقین رکھتے اور عمل کرتے تھے مگر ان کے اذہان اس رہنمائی سے خالی ہو چکے تھے اور انبیاءؑ کی رہنمائی کے بغیر عقل گمراہ ہو جاتی ہے۔ جو (مسلم) فلاسفہ ان کے بعد آئے وہ ان کے راستے پر چلے اور ان کے نقشِ قدم کی پیروی کی۔

تاہم انہوں نے ان مفروضات کی کتاب وسنت سے تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی۔ گویا وہ اسلام کے معارف کو معنوی طور پر ان مفاہیم کے قریب لانا چاہتے تھے جنہیں ان کی عقل درست سمجھ رہی تھی۔ لہٰذا ان میں سے صرف چند ہی خطاؤں، لغزشوں اور پھسلنے سے محفوظ رہے۔ اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ معاصرین میں سے مشہور ترین متکلمین نے معادِ جسمانی کے مسئلہ پر معروف مذہبی فلسفیوں کی رائے کو سختی سے مسترد کیا، یہاں تک کہ ان کو گمراہی کا شکار قرار دیا کہ خدا ہمیں اس سے بچائے۔ حوالے کے لئے ملا محمد اسماعیل مازندرانی کا قرآن کی اس

آیت "وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ[1]" کی تفسیر میں لکھا گیا رسالہ دیکھا جاسکتا ہے۔

یہ اپنی جگہ ایک انحراف ہے کہ ان حضرات نے ان امور پر بحث کرنا اپنے اوپر لازم کرلیا کہ جن کے بارے میں بات کرنا نا صرف واجب نہیں ہے، بلکہ منع کیا گیا ہے۔ کیا وہ لوگ ہدایت یافتہ ہیں جو ارسطو، افلاطون، سقراط، رواقیوں اور مشائیوں، یعنی فارابی اور ابن سینا، کے عقائد کو اپنائے ہوئے ہیں یا وہ لوگ ہیں جو محمدؐ و آلِ محمدؑ کی تعلیمات کو اپنائے ہوئے ہیں اور ان کی سیرت پر چلتے ہیں؟

ہم کسی شخص کو پہلے یا دوسرے گروہ کا حصہ قرار نہیں دے رہے اور امید کرتے ہیں کہ مسلمان فلسفی دوسرے گروہ میں شمار ہوں۔ ان کی آخرت کا معاملہ اللہ تعالیٰ پر ہی چھوڑنا چاہیے۔[2]

---

[1]۔ سورہ ہود: آیت 7۔

[2]۔ آقائے صافی گلپائگانی، "لمحاتٌ فی الکتاب والحدیث والمذہب"، ج 3، صفحات 388 تا 390، قم، 1391ش۔

2۔ فتنۂ عرفاء و متصوفہ

جن لوگوں نے اپنی بنیاد نصوص کی تاویل پر رکھی اور اپنی پسند اور تخیل کے مطابق ان کو پھیر دیا، ان میں سے عرفاء اور صوفیوں کے فرقے سے پہنچنے والا نقصان سب سے زیادہ اور ان کی تاویلیں سب سے بری ہیں۔

وہ اصولِ دین اور فروعات کو کھیل بنا لیتے ہیں۔ ان کو اپنی فاسد آراء سے تطبیق دیتے ہیں اور اپنے برے اعمال کی توجیہ کرتے ہیں۔ ان کے اقوال پوچ اور ان کے نظریات باطل ہیں۔ حلال کو حرام اور حرام کو حلال کر لیتے ہیں۔ صریح نصوص کے خلاف سیر و سلوک اور بیعت کے سلسلوں میں مگن ہو جاتے ہیں۔ ان کی تاویلات مکڑی کے جالے سے زیادہ ناپائیدار ہیں۔ ان کی گمراہی کی وجہ فضول توہمات میں مگن ہونا اور قرآن و اہل بیتؑ سے دوری ہے۔

ان گروہوں میں سب سے زیادہ تباہ کن وہ ہے جس نے فرسودہ یونانی فلسفے اور تصوف کا ملغوبہ تیار کر لیا ہے، گویا کریلا اور وہ بھی نیم چڑھا!

اگر کوئی جاننا چاہے کہ صوفیوں کا اور ان کے پیروکاروں کا راستہ کیا ہے تو وہ ملا عبدالرزاق کاشانی کی تفسیر کو دیکھے کہ اس میں اس قسم کی تاویلات بہت مل جائیں گی۔ مثال کے طور پر آیت کریمہ "وَانْظُرْ

إِلَى حِمَارِكَ[1] " کی تفسیر میں "حمار" سے مراد حضرت عزیرؑ کو لیا ہے،
"صفاء و مروہ" کو قلب اور نفس قرار دیا ہے۔ [2]
جہاں تک سورۂ کہف کی آیت 82 میں دو یتیم بچوں کا ذکر ہے تو انہیں
عقلِ نظری اور عقلِ عملی قرار دیا ہے۔ سورۂ نساء کی پہلی آیت میں
"نَفْسٍ وَاحِدَةٍ " کی تفسیر نفس ناطقہ اور "زَوْجَهَا " کی تفسیر نفس
حیوانی کر دی ہے۔ ان کی باتوں میں لغو تاویلیں بہت ملتی ہیں،
جنہیں ابن عربی کی فصوص الحکم وغیرہ میں دیکھا جاسکتا ہے۔ [3]

---

[1]۔ سورہ بقرہ: آیت 259۔

[2]۔ ملاحظہ ہو: ج 1، ص 100 اور 147۔

[3]۔ آقائے صافی گلپائگانی، "لمحاتٌ فی الکتاب والحدیث والمذہب"، ج 3، صفحات 391 تا 392، قم، 1391 ش۔

ضمیمہ

1۔ حساس لوگوں کا نوعمر خوبصورت لڑکوں سے عشق: ملا صدرا

[ملا صدرا کی کتاب اسفارِ اربعہ کی فصل "فی ذکر عشق الظرفاء والفتیان للأوجه الحسان" کا اردو ترجمہ]

جان لو کہ اس محبت اور اس کی ماہیت کے بارے میں فلاسفہ کے اقوال مختلف ہیں۔ کچھ اسے اچھا اور کچھ برا سمجھتے ہیں، کچھ اسے اچھے الفاظ میں سراہتے ہیں تو کچھ اسے گھٹیا حرکت سمجھتے ہیں اور اس کو بے کار لوگوں کا کام سمجھتے ہیں۔ کچھ اسے روحانی فضیلت سمجھتے ہیں اور اس کی مدح کرتے ہیں اور یہ کام کرنے والوں کی خوبیاں گنواتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کی نیت اچھی ہوتی ہے۔ بعض ایسے بھی ہیں جنہوں نے اس کی ماہیت اور علت و اسباب کو نہیں جانا اور کچھ نے اسے نفسیاتی بیماری قرار دیا تو کچھ اسے روحانی جنون سے تعبیر کرتے ہیں۔

گہرائی میں جا کر نفیس اندازِ فکر سے مطالعہ کیا جائے اور ان معاملات کے کلی اسباب اور اعلیٰ مبادی اور حکیمانہ مقاصد کو دیکھا جائے تو پتا چلتا ہے کہ یہ عشق حسین چہرے کی خوبصورتی سے حاصل ہونے والی شدید لذت کا نام ہے۔ یہ وہ پابندیاں توڑنے والی محبت ہے جو کسی کی لطیف اداؤں، اس کے اعضاء کے تناسب اور اس کے بدن کی ترکیب سے ہو جائے۔ یہ ماضی میں اکثر اقوام میں فطری طور پر، کسی تکلف اور تصنع کے

بغیر، پایا جاتا تھا۔ یہ لامحالہ روحانی عظمتوں میں سے ہے کہ جس میں کوئی حکمت اور مصلحت ہوگی۔لہٰذا اسے ایک مستحسن اور اچھا کام ہونا چاہئیے کیوں کہ یہ شریفانہ مقاصد کے حصول کے لئے رائج ہوا ہے۔

اصول کی بات تو یہ ہے کہ ہمیں ان قوموں میں اس کا رواج ملتا ہے جن کے ہاں مختلف علوم،فنونِ لطیفہ، ادب اور ریاضی کی تعلیم ہوتی ہے، جیسے کہ اہلِ فارس، اہلِ عراق، اہلِ شام و روم ہیں۔ نیز وہ تمام اقوام جن میں دقیق علمی کام ہوتا ہے اور ان کی صنعت میں نزاکتوں کا خیال رکھا جاتا ہے اور جنہوں نے مہذب زندگی کو اپنا لیا ہے، وہ اس لطیف عشق سے محروم نہیں ہیں کہ جس کا منشاء محبوب کی اداؤں کو خراجِ تحسین پیش کرنے کے سوا کچھ نہیں اور ہم نے اپنی ساری زندگی میں کوئی ایسا شخص نہیں پایا جس کا دل نرم،طبیعت نازک،سوچ پاکیزہ اور روح مہربان ہو اور وہ اس محبت سے عاری ہو۔

لیکن ہم نے کردوں، بدوؤں، ترکوں اور حبشیوں جیسی کثیف، سخت دل اور خشک فطرت اقوام کو اس قسم کی محبت سے عاری پایا ہے۔ بلکہ ان میں سے اکثر مرد عورتوں سے محبت اور عورتیں مردوں سے محبت تک ہی محدود رہتی ہیں۔ یہ حیوانوں کی طرح بس جنسِ مخالف سے ہم بستری اور پست خواہشات کو پورا کرنے پر متمرکز ہوتے ہیں، کہ جس کام سے فطرت کا مقصد محض انسانی نسل کی بقاء ہے اور ہیولوں میں اشکال کو باقی رکھنا ہے۔پس یہ لوگ ہمیشہ سوزاک اور نامردی میں مبتلا رہتے ہیں۔

ظریف اور لطیف طبع لوگوں میں اس عشق کی موجودگی کا مقصد نوخیز لڑکوں کو سدھانا، ان کی تربیت کرنا، انہیں مہذب بنانا اور انہیں نحو، لغت، بیان اور حساب وغیرہ

جیسے علوم پڑھانا اور دقیق مہارتیں سکھانا ہے۔ پسندیدہ آداب، موزوں و لطیف اشعار اور پاک صاف نغمے یاد کرانا اور قصے، تاریخ، حکمت کے نایاب موتی اور احادیث پڑھا کر ان میں نفسانی کمالات پیدا کرنا ہے۔

کیوں کہ بچے اور نوعمر لڑکے جب اپنے ماں باپ کی تربیت سے فارغ ہو لیتے ہیں تو انہیں استادوں اور معلمین سے تعلیم حاصل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ ان کی توجہ اور محبت کے محتاج ہوتے ہیں، ان کی شفقت بھری نگاہ اور پیار کے طالب ہوتے ہیں، اس لئے یہ جائز ہے۔

بڑی عمر کے مردوں کے دلوں میں نوعمر لڑکوں کی کشش اور خوبصورت نوخیز نوجوانوں کا عشق خدا کی عنایت ہے تا کہ اساتذہ ان کو ادب سکھانے، ان کے ناقص نفوس کی تہذیب کر کے کمال تک پہنچانے، انہیں زندگی کے عالی مقاصد اور خود شناسی کی تبلیغ کرنے کی طرف مائل ہوں۔

وگرنہ خدا اس عشق کو اکثر علماء اور ظریف لوگوں کے دلوں میں بلاوجہ پیدا نہ کرتا۔ اس عشق کا سنگدل اور خشک لوگوں کے بجائے لطیف روحوں اور نازک دلوں میں پایا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا کوئی فائدہ، کوئی حکمت اور ایک صحیح مقصد ہے۔

ہم جب ان اہداف کی ترتیب کو دیکھتے ہیں کہ جن کا ہم نے ذکر کیا ہے تو لامحالہ انسان میں اس عشق کی موجودگی کو ایک رزیلت یا بدی کے بجائے فضیلت اور خوبی ماننا پڑتا ہے۔ اور میری زندگی کی قسم! یہ عشق روح کو دنیا کی سب پریشانیوں سے آزاد کر دیتا ہے اور انسان کا صرف ایک مقصد رہ جاتا ہے اور وہ ہے انسانی حسن کا نظارہ کرنا کہ جس

میں اللہ کے حسن کے آثار بہت زیادہ ہیں۔

چنانچہ اس کی طرف اس ارشاد ربانی میں اشارہ ہوا ہے: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِيْ أَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ﴾[1] اور اس آیت میں: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ﴾[2]، اب چاہے خلق الآخر سے مراد ظاہری شکل کا مکمل ہونا ہو یا نفس ناطقہ، دونوں صحیح ہیں کیونکہ ظاہر اصل میں باطن کا ہی پرتو ہوتا ہے اور صورت حقیقت کا عکس ہوتی ہے اور بدن میں جو ہے وہ نفس اور اس کی صفات کے مطابق ہی ہے کیونکہ مجاز کا راستہ حقیقت تک پہنچاتا ہے۔

لہٰذا کسی انسان سے یہ نفسانی لگاؤ اگر حیوانی شہوت کے حد سے بڑھ جانے کا نتیجہ نہ ہو بلکہ معشوق کی اداؤں، اس کے پیکر کی ترکیب، مزاج کے اعتدال، حسنِ اخلاق، چال ڈھال کے تناسب اور اس کے نازنخروں کو خراجِ تحسین پیش کرنے کے لئے ہو تو یہ فضائل میں سے ہے اور اس سے دل نرم، ذہن تیز اور روح بلند معارف کو سمجھنے کے لئے تیار ہو جاتی ہے۔

اسی وجہ سے مشائخِ طریقت اپنے مریدوں کو آغاز میں عشق کرنے کا حکم دیتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ پاکیزہ عشق روح کو نرم اور دل کو روشن کرنے کے اہم ترین اسباب میں سے ہے۔ احادیث میں بھی آیا ہے کہ "ان اللہ جمیل یحب الجمال"، اللہ حسین ہے اور خوبصورتی کو پسند فرماتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ جو عاشق ہوا مگر پاک دامن رہا اور

---

[1]۔ سورہ تین، آیت 4

[2]۔ سورہ مومنون، آیت 14

اپنے عشق کو چھپایا، وہ مرا تو شہید مرا۔

یہاں یہ کہنا ہے کہ انسان میں پایا جانے والا عشق دو طرح کا ہے: حقیقی اور مجازی، اور حقیقی عشق اللہ اور اس کی صفات و افعال سے محبت ہے، اس عنوان سے کہ یہ اس کے افعال ہیں۔ عشقِ مجازی کی دو قسمیں ہیں، ایک نفسانی عشق اور دوسرا حیوانی عشق ہے۔ نفسانی عشق وہ ہے جو عاشق اور معشوق کے نفوس کی جوہری موافقت سے پیدا ہوتا ہے اور اسکا اثر محبوب کی اداؤں کی مدح کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، وہ ادائیں محبوب کے نفس کا پرتو ہوتی ہیں۔

عشقِ حیوانی جسم کی ضرورت اور لذت کی طلب سے پیدا ہوتا ہے اور عاشق کو معشوق کے ظاہر سے لگاؤ ہوتا ہے اور وہ اس کے اعضاء کے رنگ، تناسب اور بناوٹ کی طرف مائل ہوتا ہے، جو جسم کی صفات ہیں۔ پہلی قسم کا عشقِ مجازی نفس کی لطافت اور نرم دلی کا تقاضا ہے اور دوسری قسم کا عشقِ مجازی نفس کے برائی کی طرف رجحان سے پیدا ہوتا ہے اور اکثر اوقات گناہوں کی لالچ پر جا ٹھہرتا ہے۔ اس میں عقل پر حیوانیت غالب آجاتی ہے۔

اس کے برعکس پہلی قسم سے نفس میں شگفتگی اور لطافت پیدا ہوتی ہے۔ وجد اور حزن و بکاء اور رقتِ قلب و فکر پیدا ہوتی ہے۔ گویا وہ کوئی باطنی چیز طلب کر رہا ہو کہ جو حواس سے پوشیدہ ہے۔ لہٰذا نفس دنیاوی مشاغل سے اپنا رابطہ توڑ کر معشوق کے سوا سب کو بھلا دیتا ہے اور وہی اس کی فکر کا مرکز اور اس کی پریشانیوں کا محور بن جاتا ہے۔

اس طرح نفسانی عشق رکھنے والے کے لئے محبوبِ حقیقی کی طرف متوجہ ہونا اسے

نہ رکھنے والے کی نسبت آسان تر ہے، کیوں کہ اس نے دنیا سے تعلق پہلے ہی توڑ لیا ہوتا ہے اور اب صرف معشوق بدلنا ہوتا ہے۔ لیکن یہاں ایک نکتے کی طرف متوجہ کرنا ضروری ہے اور وہ یہ کہ اگرچہ یہ عشق اخلاقی خوبی شمار ہوتا ہے، لیکن یہ اکثر انسان کو عقل اور شہوت کے دوراہے پر لا کھڑا کرتا ہے۔ ایسی خوبی ہر زمانے اور ہر حال میں ہر کسی کے لئے علی الاطلاق اچھی اور شرافت مندانہ نہیں ہے۔ بلکہ ضروری ہے کہ اس عشق کا استعمال سیر وسلوک کے وسط میں نفس کو رام کرنے اور غفلت سے جگانے اور طبیعت کی سختی کو ختم کرنے کے لئے کیا جائے تا کہ اسے لذتوں کے سمندر سے باہر نکالا جا سکے۔

لیکن نفس کی الٰہی معارف سے تکمیل کے مراحل میں کہ جب وہ عقلانیت تک پہنچ جائے اور علوم کے کلیات کو سمجھ لے اور عالم قدس سے ملحق ہو چکا ہو تو اس وقت خوبصورت اور نمکین چہروں اور بشری اداؤں کے عشق میں مبتلا ہونا مصلحت نہیں ہے، کیوں کہ اب اس کا رتبہ ان چیزوں سے بالاتر ہو چکا ہے۔

اسی لئے کہا گیا ہے کہ مجاز حقیقت کو پانے کا راستہ ہے، یعنی جب اس راستے سے نکل کے حقیقی دنیا میں پہنچ گئے تو دوبارہ اس خیالی دنیا میں واپس جانا گھٹیا اور قبیح حرکت ہے اور بری خصلتوں میں سے ہے۔ بعید نہیں کہ اس عشق کے بارے میں ہمارے پیشروؤں کے بیچ اختلافِ نظر کا سبب یہی ہو کہ وہ پاکیزہ نفسانی محبت، جس کا مصدر نفس کی نرمی اور محبوب کی اداؤں، اس کے چہرے کی زیبائی، اس کے بدنی تناسب اور مزاج کے اعتدال کی مدح اور ستائش ہے، اس کو اس حیوانی شہوت سے تشبیہ دے رہے تھے کہ جس کا منشاء جسمانی تقاضے ہیں۔

البتہ جولوگ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ عشق بیکار لوگوں کا کام ہے، وہ اہلِ فکر نہیں ہیں اور عرفانی رازوں سے بے خبر اور نازک رموز سے ناواقف ہیں۔ وہ فقط حواس تک محدود ہیں اور ظاہری جذبات کے اظہار سے آگے نہیں سمجھتے۔ وہ یہ نہیں جانتے کہ اللہ نفوس کی جبلت میں کسی چیز کو کسی بڑی حکمت اور کسی عظیم مقصد کے بغیر نہیں رکھتا۔

اور جولوگ اسے نفسانی بیماری یا روحانی جنون سمجھتے ہیں وہ اس وجہ سے ایسا کہتے ہیں کیوں کہ انہوں نے عاشقوں کی نیندیں اڑنے، ان کے جسم کے لاغر ہونے، ان کی صحت خراب ہونے، نبض کی تیزی، آنکھیں دھنس جانے، سانس اکھڑنے اور چہرے کی پژمردگی کا مشاہدہ کیا تو انہیں مریض سمجھا۔

لہٰذا وہ سمجھے کہ اس عشق کا سبب مزاج کا فساد اور سوداءَ (ایک فرضی رطوبت) کا غلبہ ہے۔ جبکہ حقیقت اس کے برعکس ہے کیونکہ یہ حالات نفس سے شروع ہوتے ہیں اور بدن پر اثر کرتے ہیں۔ چونکہ ہر وہ شخص جو اہلِ فکر ہو اور ہمیشہ اپنے دل کے راز سے پریشان رہتا ہو اور اس میں بہت توانائی خرچ کرے اور اسی میں ڈوبا رہے تو اس کی جسمانی توانائی دماغ میں خرچ ہو جاتی ہے اور دماغی کام کی کثرت کی وجہ سے حرارت پیدا ہوتی ہے جو مختلف رطوبتوں اور سالم مرکبات کو جلا دیتی ہے۔

اس طرح مایوسی اور خشکی جسم کے اعضاء پر وارد ہو جاتی ہے اور خون کو سوداء (ایک فرضی رطوبت) میں بدلنے لگتی ہے۔ بعض اوقات اس سے مالیخولیا بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح جو یہ گمان کرتے ہیں کہ یہ ایک روحانی جنون ہے تو وہ اس لئے کہ انہیں ایسی کوئی دوا نہیں ملی جو اسکا درمان کر سکے نہ ایسا شربت ملا جو اس کو ٹھیک کر

دے۔سوائے اللہ سے دعا مانگنے، نماز پڑھنے اور صدقہ دینے اور کاہنوں اور پادریوں سے دم کروانے کے کوئی چارہ نظر نہیں آتا۔

یونانی طبیبوں اور فلسفیوں میں بھی یہی طریقے رائج تھے کہ جب کسی مریض وعلیل شخص کے علاج معالجہ سے ناامید ہو جاتے تھے تو اسے اپنے بت خانوں میں لے جاتے تھے اور اس کیلئے عبادت، صدقات اور قربانی دینے کا کہتے اور پجاریوں اور مذہبی پیشواؤں سے خدا کے سامنے شفاء کے لئے دعا کرنے کا کہتے۔اور جب مریض ٹھیک ہو جاتا تو اس علاج کو روحانی علاج اور اس بیماری کو روحانی جنون کہا جاتا۔

ان میں سے کچھ کہتے ہیں کہ یہ عشق ہوا وہوس ہے جو نفس پر غالب ہو جاتی ہے جیسے کہ جسم پر مختلف مزاج ظاہر ہوتے رہتے ہیں یا جنس میں باہم مماثل صورتیں!

ان میں سے کچھ یہ کہتے ہیں کہ اس عشق کی جڑ پیدائش کے وقت زائچوں کا ملنا ہے۔پس جن دو لوگوں کے زائچے پیدائش کے وقت مل گئے، یا دونوں کے زائچوں میں ایک ستارہ آیا یا دو برج بعض چیزوں میں اشتراک رکھتے ہوں، جیسے ایک جیسی مثلثیں وغیرہ جنہیں جنتریوں والے بہتر سمجھتے ہیں، تو ان لوگوں میں عاشقی معشوقی واقع ہو جاتی ہے۔

ان میں سے کچھ کہتے ہیں کہ عشق مل کر ایک ہو جانے کی شدید اور حدیں پار کرتی ہوئی خواہش کا نام ہے۔یہ بات اگرچہ اچھی ہے لیکن مختصر ہے اور اس کی تفصیل جاننا پڑے گی۔

یہ کس قسم کا مل کر ایک ہونا ہے؟

چونکہ ملنے سے مراد بعض اوقات دو جسموں کا امتزاج اور اختلاط ہوتا ہے۔ ایسی آمیزش نفس کے معاملے میں تو ممکن نہیں ہو سکتی۔اگر عاشق اور معشوق کے بدن میں غفلت یا نادانی سے رابطہ برقرار ہو جائے یا خواب میں بدن مل جائیں تو جان لیجئے کہ اس سے مقصد حاصل نہیں ہو گا کیوں کہ جیسا کہ پہلے بیان ہوا، عشق نفس کی صفت ہے، جسم کی نہیں۔

بلکہ ملاپ کا صحیح معنی اور تصور وہی ہے جسے ہم نے عقل و معقول کی بحث میں بیان کیا ہے، یعنی نفسِ عاقل کا نفسِ حساس سے عقلِ بالفعل اور محسوسِ بالفعل کے طور پر متحد ہو جانا۔ یہ ہے صحیح معنوں میں عاشق کا معشوق ہو جانا، اور یہ مشاہدے کی تکرار، گہری سوچ و بچار اور معشوق کے چہرے اور شمائل کے خیالوں میں گم رہنے اور اس کا ذکر کرنے کے بعد ہوتا ہے۔حتیٰ کہ محبوب کی فرضی شکل نظر آنے لگے اور عاشق کے مَن میں اس کی تصویر نقش ہو جائے۔ یہ وہ چیز ہے جس کا راستہ ہم نے روشن کر دیا اور طریقہ بتا دیا، اس طرح کہ کوئی ذہین آدمی انکار کی جرات نہ کرے۔

عاشقوں کی کہانیوں میں ایسی باتیں آئی ہیں کہ جن سے ہماری بات صحیح ثابت ہوتی ہے۔ جیسے کہ بیان ہوا ہے کہ ایک دفعہ مجنون عشق میں اتنا ڈوبا ہوا تھا کہ جب اس کی محبوبہ آئی اور کہا کہ میں لیلیٰ ہوں، تو اس نے کوئی توجہ نہ کی اور کہا: میں اب تمہارے عشق سے بے نیاز ہو چکا ہوں۔

ایسا اس لئے ہوا کہ عشق اصل میں اسی صورتِ حاصل کا نام ہے، یہ وہی معشوق ہے جو اندر نقش ہو چکا اور ذہن سے باہر وجود نہیں رکھتا۔وہ اعراض سے پاک صورت کا

مالک ہے، کیوں کہ معلوم اپنی اصل میں وہی صورتِ علمی ہے، نہ وہ کہ جو تصور کا خارج میں مصداق ہے۔

جیسا کہ کہا ہے، جب حاضری کی شدت اور زور کے مشاہدے سے عاقل اور معقول کا ایک ہونا اور حسی جوہر کا محسوس میں ڈھل جانا صحیح اور روزِ روشن کی طرح عیاں ہے، تو عاشق کا اس طرح معشوق کی صورت اختیار کر لینا بھی ممکنات میں سے ہے کہ جس کے بعد معشوق کی جسمانی حاضری کی ضرورت نہ رہے اور اس کے آنے سے کوئی فائدہ نہ ہو۔ جیسا کہ شاعر نے کہا ہے:

انا من اھوی، و من اھوی انا

(میں وہی ہوں جس کا عاشق ہوں، معشوق خود مجھی میں ہے)

نحن روحان، حللنا بدنا

(ہم وہ روحیں ہیں کہ جن کے جسم حلول کر گئے)

فاذا ابصرتنی ابصرته

(جس نے مجھے دیکھا، اسے دیکھا)

و اذا ابصرته ابصرتنا

(جس نے اسے دیکھا، اس نے مجھے بھی دیکھا)

پس مخفی نہ رہے کہ دو چیزوں کا اتحاد اس کے سوا کچھ نہیں جس کو ہم نے تحقیق کے بعد ثابت کیا، اور یہ روحانی معاملات اور نفسانی احوال کی خاصیت ہے۔

لیکن جسم کی دنیا میں اتحاد کا کسی صورت امکان نہیں۔ ہاں جسم قریب آسکتے ہیں،

مخلوط ہو سکتے ہیں اور چھو سکتے ہیں۔ بلکہ ہماری تحقیق یہ کہتی ہے کہ اس دنیا میں حقیقی ملاپ ممکن ہی نہیں اور دو وجوہات کی بنا پر اتحاد نہیں ہو سکتا:

پہلی یہ کہ جب ایک متصل جسم پر تحقیق کی جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ غیبت اور فقدان سے آمیختہ ہے، کیوں کہ اس کا ہر جز دوسرے اجزاء سے جدا ہے۔ پس اس کے اجزاء میں اتصال اصل میں جدائی ہے، مگر چونکہ ان اجزا کے مابین کوئی خلا یا سطح یا جسمِ مباینی نہیں ہے، لہٰذا کہا جاتا ہے کہ یہ اجزاء متصل ہیں۔ ان کی وحدت کثرت سے پاک نہیں ہے۔ چونکہ جسم کی ذات ہی یہ ہے، یعنی عدمِ حضورِ وحدت، لہٰذا کوئی اور چیز کیسے اس سے وحدت حاصل کر سکتی ہے؟ بھلا اس جسم اور کسی اور چیز میں ملاپ کیسے ہو سکتا ہے؟

دوسری یہ کہ اس بات سے قطع نظر کہ جو پہلے کہا، دو اجسام میں پیوند اور اتصال ممکن نہیں ہے سوائے اس کے کہ ان کی سطح آپس میں مس ہو اور سطح جسم کی حقیقت اور ذات سے الگ چیز ہوتی ہے۔

اس صورت میں پیار کرنے والے کے جسم سے کوئی چیز معشوق کے جسم کی ذات میں نہیں جا سکتی۔ کیوں کہ یہ چیز یا اس کا نفس ہے یا جسم، یا نفس یا بدن کے عوارض میں سے کوئی عرض ہے، ان کے علاوہ تیسری چیز محال ہے۔

چونکہ عرض کا منتقل ہونا محال ہے، لہٰذا دوسری کا بھی امکان نہیں۔ چونکہ دو جسموں کا ضم ہونا بھی محال ہے، اور جسم کی اطراف اور حدود کا ملنا عاشق کے مرض کی شفاء نہیں نہ اس کی پیاس بجھاتا ہے، لہٰذا پہلا طریقۂ وصال بھی ناممکن ٹھہرا۔

چونکہ اگر نفوس میں سے کسی نفس کا اپنی ذات میں کسی بدن کے ساتھ اتصال فرض

کرلیا جائے تو اسے اس کا نفس بننا پڑے گا جس کا نتیجہ ایک بدن کے دو نفس نکلتا ہے اور یہ محال اور ناممکن ہے۔ چاہے عاشق کی آخری تمنا بھی پوری ہو جائے۔

یعنی معشوق کے نزدیک ہونا اور اس کے ساتھ محفل جمانا، اور یہ تمنا پوری ہو جائے تو وہ اس سے آگے بڑھنا چاہتا ہے۔ وہ تنہائی میں ملاقات کرنا اور اس کے ساتھ اکیلے میں بیٹھنا چاہتا ہے۔ یہ آرزو پوری ہو جائے اور تیسرا کوئی نہ ہو تو عاشق بوس وکنار کرنا چاہتا ہے۔ یہ خواہش بھی پوری ہو جائے تو عاشق اس سے ایک لحاف میں سونے اور تمام اعضاء وجوارح ملانے اور اس سے آگے کچھ کرنے کی بھی تمنا کرتا ہے۔

لیکن اب بھی اس کا شوق پورا نہیں ہوتا اور نفس کی آگ پہلے کی طرح باقی رہتی ہے۔ بلکہ شوق اور اضطراب بڑھ جاتا ہے۔ جیسا کہ ایک عاشق کہتا ہے:

أعانقها والنفس بعد مشوقة

(تڑپ کے اس کے گلے جو ملا)

إليها وهل بعد العناق تدانی

(دل بولا اور آگے بڑھ جا)

والثم فاها کی تزول حرارتی

(لب چوم کے خود کو ٹھنڈا کیا)

فیزداد ما القی من الهیجان

(ہیجان مگر بڑھتا ہی گیا)

کان فؤادی لیس یشفی غلیله

(مرے دل کی پیاس تو بجھے گی نہیں)

سوی ان یری الروحان یتحدان

(جب تک دوروحیں ایک نہ ہوں)

اس کا لمی سبب یہ ہے کہ محبوب حقیقت میں ہڈیاں اور گوشت اور بدن کی کوئی چیز نہیں بلکہ مادی دنیا میں کوئی بھی چیز ایسی نہیں جس سے نفس لگاؤ پیدا کرے اور اس کی آرزو کرے۔ بلکہ معشوق وہ روحانی صورت ہے جو کسی اور دنیا میں پائی جاتی ہے۔[1]

[1]۔ ملا صدرا، "اسفارِ اربعہ"، ج7، ص171 تا179، داراحیاء التراث العربی، بیروت۔

2۔اصولی علماء کے فتاویٰ

نجف سے آقائے سیستانی کے فتاویٰ

1۔ سوال: بعض ویب سائٹس پر آپ سے یہ منسوب ہے کہ آپ صاحبِ فصوص الحکم کے عرفان کی تائید کرتے ہیں۔اس سلسلے میں اپنی نظر سے آگاہ فرمائیں؟

جواب: اعتقادی معارف کے بارے میں میرا عقیدہ بزرگ علمائے امامیہ والا ہے کہ عقائد کو آیاتِ قرآن اور فرامین معصومین علیہم السلام سے حاصل کیا جائے۔اور ابن عربی کے جیسے عرفان کی ہم تائید نہیں کرتے۔

باسمه تعالی

محضر مبارك آية الله العظمى آقای سیستانی دام ظله العالی

با اهداء تحیات وافره به عرض عالی می رساند :

با توجه به مطالب منسوب به حضرتعالی در بعضی از سایتها مبنی بر تأیید (عرفان صاحب فصوصی) تقاضا می شود نظر شریف را در این رابطه اعلام فرمائید .

بسمه تعالی

اینجانب در ارتباط با معارف اعتقادی به روش اکابر علمای امامیه (قدس الله اسرارهم) که مطابق با آیات قرآن مجید و روایات اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) می باشد معتقد بوده و روش فوق الذکر را تأیید نمی نمایم.

علی الحسینی السیستانی

۸ / محرم الحرام ۱۴۳۳ھ

2۔ سوال: انسان کے لئے اپنے نفس سے جہاد، روح کو مہذب بنانا اور اسے اخلاقی برائیوں اور آلودگی سے پاک کرنا کیسے ممکن ہے؟ شرعی ریاضتوں کا پابند کیسے ہوا جا سکتا ہے؟ کیا کسی کو مرشد بنائے بغیر ان ریاضتوں کی پابندی ممکن ہے؟ جبکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ متعدد کتب کے مطالعے، تقریروں کو سننے، مراقبے اور سخت کوشش کے باوجود تزکیۂ نفس ممکن نہیں ہو سکا اور میں خود کو ناامید اور سرگرداں پاتا ہوں۔ جنابِ عالی سے گذارش ہے کہ میری رہنمائی فرمائیں۔

جواب: اپنا دھیان رکھنے اور شرعی ریاضتیں بجالانے کے لئے کسی مرشد کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ یہی کافی ہے کہ توضیح المسائل کے مطابق عمل کیا جائے اور غیر شرعی لذتوں سے پرہیز کی جائے۔ جائز خواہشات سے پرہیز ضروری نہیں ہے، اگرچہ افراط سے بچنا چاہئے۔ [1]

3۔ سوال: کیا یہ کہنا کہ امام علیؑ یا امام حسینؑ خالق کون و مکان یا جاعل آسمان ہیں، یا زندگی و موت دیتے ہیں، غلو ہے؟ وہ غلو جس سے احادیث میں روکا گیا ہے؟

جواب: ہاں یہ بات غلو ہے جس سے آئمہؑ نے برات کی ہے۔ بعض مخصوص موارد میں اللہ کے اذن سے خلق کرنے یا حیات دینے کی نسبت آئمہؑ کی طرف دینا غلو نہیں ہے۔ اس کی مثالیں قرآن میں انبیاءؑ کے لئے آئی ہیں۔

---

[1]۔ مآخذ: alseraj.net/fitwa/13704

بسم الله الرحمن الرحيم

سيدنا المفدى المرجع الأعلى سماحة آية الله العظمى السيد السيستاني مد ظله

سلام عليكم ورحمة الله وبركاته

هل القول بأن الامام علي (ع) أو الامام الحسين (ع) هو خالق الأكوان أو جاعل السماوات أو أنه هو يحيي الخلق ويميتهم من الغلو المنهي عنه في الروايات الشريفة الثابتة؟ ودمتم ذخرا للإسلام والمسلمين.

بسمه تعالى

نعم هو من الغلو الذي تبرأ منه ائمة أهل البيت (عليهم السلام)، وليس منه إسناد الخلق او الاحياء اليهم في بعض الموارد الخاصة بإذن الله تعالى، نظير ما ورد في القرآن الكريم بالنسبة الى بعض الانبياء (على نبينا وآله وعليهم السلام).

٨ صفر
١٤٤٥هـ

4۔ سوال: بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ۔

جناب مرجعِ اعلیٰ آقائے سید علی سیستانی دام ظلہ!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ!

آئے دن کچھ افراد عرفان، صفائے باطن، روحانی مقامات اور قربِ الٰہی کے مبلغ بن کر دینی مدارس کے طلاب اور کالج یونیورسٹی کے جوانوں کے پاس آتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ وہ معاشرے کو اذکار و اوراد سکھا کر اور خاص محفلیں سجا کر معرفت کی طرف دعوت دے رہے ہیں۔ ایسے میں کچھ جوان ان کا یقین کر لیتے ہیں اور کچھ ان چیزوں کو شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ کیا ان کے دعوؤں، باتوں اور ان کے خاص دستور العمل پر اعتبار کرنا درست ہے؟ یا ان

سے دوری اور پرہیز کرنا واجب ہے؟
خدا سے آپ کی عزت و سربلندی میں روز افزوں اضافے کے لئے دعا گو ہیں۔
(طلابِ مدارسِ دینیہ کا ایک گروہ)۔
جواب: بسمہٖ تعالیٰ، اس میں شک نہیں کہ ہر مومن پر تزکیہ و تہذیبِ نفس، اخلاقی برائیوں سے پرہیز، بری صفات کو ترک کرنا اور اخلاقِ حسنہ اور صفاتِ حمیدہ کو اپنانا واجب ہے تاکہ خداوند تبارک و تعالیٰ کی اطاعت اور گناہوں سے دوری کو ممکن بنایا جاسکے۔ اس کا واحد راستہ قرآنِ کریم و سنتِ شریفہ میں آنے والے دستورالعمل پر چلنا ہے۔
جیسے کہ موت اور دنیا کے فنا ہونے کو یاد رکھنا۔ آخرت کے مراحل، جیسے برزخ، قبر سے اٹھنے، حشر و حساب، خدا کے حضور انسان کے اعمال کی پیشی کو یاد رکھنا۔ اور اسی طرح جنت کی خوبصورتی اور اسکی نعمتوں اور جہنم کے عذاب اور انسانی اعمال کے اخروی آثار پر غور کرنا۔
یہ چیزیں انسان کو تقوائے الٰہی اور اطاعتِ خداوند تبارک و تعالیٰ کی راہ پر چلنے اور گناہوں اور غضبِ الٰہی سے دور رہنے میں مدد کرتی ہیں۔ جیسا کہ انبیاءؑ اور اوصیائے الٰہیؑ نے ان چیزوں سے خبردار کیا ہے اور نسل در نسل آنے والے علمائے ربانی نے ان پر عمل کیا ہے۔ یہ راستہ بڑا واضح اور روشن ہے اور اس میں کوئی خفیہ راز نہیں ہیں۔
کسی شخص کی دینداری اور خدا سے قربت کا اندازہ اس کے اعمال اور کردار کی

ان ہدایات کے ساتھ ہم آہنگی اور مطابقت سے ہوتا ہے۔لوگوں کو حق وحقیقت کے پیمانے پر پرکھنا چاہئے۔جو حق وحقیقت کو شخصیات کے زاویئے سے سمجھنا چاہے گا، فتنے میں مبتلا ہو کر راہِ راست سے ہٹ جائے گا۔

حضرت امیر المؤمنین علیہ السلام نے مومنین کو جاہلوں، بے خبروں اور نفس کی خواہشات کے مارے ہوئے علماء نما لوگوں سے، کہ جو اپنے گرد لوگوں کو اکٹھا کر لیتے ہیں، خبردار کیا ہے۔آپؑ فرماتے ہیں:

"فتنوں کے وقوع کا آغاز وہ نفسانی خواہشیں ہوتی ہیں جن کی پیروی کی جاتی ہے اور وہ نئے ایجاد کردہ احکام کہ جن میں قرآن کی مخالفت کی جاتی ہے۔اور جنہیں فروغ دینے کے لئے کچھ لوگ دین الٰہی کے خلاف باہم ایک دوسرے کے مددگار ہو جاتے ہیں۔تو اگر باطل حق کی آمیزش سے خالی ہوتا تو وہ ڈھونڈنے والوں سے پوشیدہ نہ رہتا اور اگر حق باطل کے شائبہ سے پاک و صاف سامنے آتا تو عناد رکھنے والی زبانیں بھی بند ہو جاتیں۔لیکن ہوتا یہ ہے کہ کچھ ادھر سے لیا جاتا ہے اور کچھ ادھر سے اور دونوں کو آپس میں خلط ملط کر دیا جاتا ہے۔اس موقع پر شیطان اپنے دوستوں پر چھا جاتا ہے اور صرف وہی لوگ بچے رہتے ہیں جن کیلئے توفیق الٰہی اور عنایت خداوندی پہلے سے موجود ہو"۔ [1]

جن لوگوں میں مندرجہ ذیل علامات پائی جائیں ان کے معرفت کے

[1]۔ نہج البلاغہ، خطبہ 50، ترجمہ: مفتی جعفر حسین اعلی اللہ مقامہ

دعوے باطل ہیں:

تزکیۂ نفس میں خدا کی ہدایت کے برخلاف غلو کرنا، دوسروں کو بھی اس میں غلو کی تلقین کرنا، احکامِ شرعی کے اخذ کرنے میں فقہائے جعفریہ کے ہاں معروف روش پر چلنے کی ضرورت محسوس نہ کرنا، باطنی طریقوں سے احکامِ اسلام اور ان کے ضوابط کی سمجھ بوجھ کے دعوے کرنا، لازمی اہلیت پیدا کئے بنا فتوے دینا اور ابتدائی درجے کے طالب علموں کی معصومیت سے ناجائز فائدہ اٹھانا!

جو لوگ ان کے ساتھ چل پڑیں، یہ لوگ ان کی تعریفوں کے پل باندھتے ہیں، اور جو کوئی ان کے جتھے سے الگ ہو، اس پر بدترین تہمتیں، افتراء اور گندے الزامات لگاتے ہیں۔

یہ خوابوں پر یقین رکھتے ہیں۔ مکاشفوں اور خاص روحانی حالت میں مشاہدات ہونے کے قائل ہوتے ہیں۔ عام روش سے ہٹ کر لباس پہننا بھی ایسے لوگوں کی ایک نشانی ہو سکتی ہے۔ یہ لوگ بعض روایات کا سہارا لے کر بھی یہ کام کرتے ہیں لیکن ان امور میں دوسرے پہلوؤں سے غافل ہوتے ہیں جو فقہاء کے موردِ نظر ہیں۔

ان کی مزید علامات میں دین میں بدعت کو شامل کرنا اور خاص ریاضتیں بجا لانا ہیں جن کا انبیاءؑ اور اوصیاءؑ کے قول و فعل میں کوئی معتبر مدرک نہیں ہوتا۔ یہ حضرات ادلۂ سنن میں تسامح کے قاعدے کا بہانہ بنا کر اپنے دعوؤں میں ایسی چیزوں کو بنیاد بناتے ہیں کہ جن کا کوئی معتبر مآخذ نہیں ہوتا۔

یہ دوسرے ادیان واقوام کے زیرِ اثر موسیقی، غناء اور نامحرموں کے میل جول کے احکام میں نرمی پیدا کرتے ہیں۔ ایسوں کی ایک نشانی نامعلوم مالی ذرائع یا کسی سے خفیہ اور مشکوک رابطے بھی ہوسکتی ہے۔ بہرحال ان کے احوال سمجھدار مومنین سے مخفی نہیں رہتے۔

عام مؤمنین، کہ اللہ انہیں اپنی نیک مرادیں پانے میں کامیاب کرے، کو ہماری نصیحت یہ ہے کہ ایسے دعوے کرنے والوں سے جلدی متاثر نہ ہوا کریں۔ دین کا معاملہ اللہ کے ہاتھ ہے۔ جوکوئی ہدایت کے امامؑ کی اتباع کرے، اسے کے ساتھ محشور ہوگا اور اس کا راستہ جنت کی طرف جارہا ہے۔ جوگمراہوں کی پیروی کرے گا وہ ان کے ساتھ اٹھایا جائے گا اور آگ میں ڈالا جائے گا۔

پس سبھی پر واجب ہے کہ اپنے سے پچھلوں کے حالات پر غور کریں تاکہ جان سکیں کہ کیسے کثیر تعداد میں لوگ اس قسم کے افراد کی پیروی میں گمراہ ہوئے۔

خداوند تبارک وتعالیٰ سے دعا ہے کہ سب کو اہلِ بدعت کی پیروی اور نفسانی خواہشات کے شر سے محفوظ رکھے اور علمائے ربانی کی پیروی میں شریعت کے سیدھے راستے پر عمل کرنے کی توفیق عنایت فرمائے۔

انہ ولی التوفیق

والسلام علیہم وعلی جمیع اخواننا المؤمنین ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

28 ربیع الاول 1432 ہجری۔

علی الحسینی السیستانی

بسم الله الرحمن الرحيم

سماحة المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى السيد علي السيستاني دام ظله

السلام عليكم و رحمة الله و بركاته ، و بعد : فانه يظهر بين الحين و الآخر اشخاص في وسط الشباب في الحوزات العلمية او غيرها يدعون انهم يتصفون بالعرفان و صفاء الباطن و يزعمون لانفسهم مقامات في القرب من الله سبحانه و تعالى و يقولون ان رسالتهم هي توجيه المجتمع الى الله بالاذكار و الاوراد و المجالس الخاصة ، و لوحظ انه قد يستجيب لهم جمع من الشباب تصديقاً لدعاويهم ، في حين ينظر آخرون الى هذه التصرفات و الحركات بعين الريبة و الشك ، فهل يجوز الاعتماد على اصحاب هذه الدعاوى و الثقة بهم و العمل بوصاياهم و الاستجابة لهم ، او يجب الحذر منهم و الابتعاد عنهم ؟ افتونا مأجورين و حفظكم الله عزاً و ملاذاً .

جمع من طلاب الحوزات العلمية

بسمه تعالى : لا شك في انه ينبغي لكل مؤمن العناية بتزكية النفس وتهذيبها من الخصال الرذيلة والصفات الذميمة وتحليتها بمكارم الاخلاق ومحاسن الصفات استعداداً لطاعة الله تعالى وحذراً من معصيته ، الا ان السبيل الى ذلك ما ورد في الكتاب العزيز والسنة الشريفة من استذكار الموت وفناء الدنيا وعقبات الآخرة من البرزخ والنشور والحشر والحساب والعرض على الله تعالى ، وتذكر اوصاف الجنة ونعيمها واهوال النار وجحيمها وآثار الاعمال وتبعاتها ، فان ذلك مما يعين على تقوى الله سبحانه وتعالى وما عصم به التوفيق عن الوقوع في معصيته ، وهو خط كما اوحى به الانبياء والاوصياء عليهم السلام وعمل به العلماء الربانيون جيلاً بعد جيل ، وهذا طريق واضح لا لبس فيه ، ولا عذر لمن تخلف عنه ، واما تعرف حال المرء بمقدار تطابق سلوكه مع هذا النهج وعدمه ، فان الرجال يعرفون بالحق ومن عرف الحق بالرجال وقع في الفتنة وضل عن سواء السبيل . وقد حذر امير المؤمنين (ع) عن بعض اهل الجهل ممن يبتدع بهواه اموراً ويزعم انه من العلماء حوله مريداً من الجهال ، قائلاً ((انما بدء وقوع الفتن اهواء تتبع واحكام تبتدع يخالف فيها كتاب الله ويتولى عليها رجال رجالاً على غير دين الله ، فلو ان الباطل خلص من مزاج الحق لم يخف على المرتادين ، ولو ان الحق خلص من لبس الباطل لانقطعت عنه ألسن المعاندين ، ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان ، فهنالك يستولي الشيطان على اوليائه وينجو الذين سبقت لهم من الله الحسنى)) . ومن علائم اهل الدعاوى الباطلة مبالغتهم في تزكية انفسهم على خلاف ما امر الله تعالى به ، وتوجيه الآخرين الى الغلو فيهم والاستغناء عن المناهج المعروفة لدى الفقهاء في استنباط الاحكام الشرعية ، ودعوى الوقوف عليها وعلى ملاكاتها من طريق الامور الباطنية والتصدي للفتيا من غير استحصال اهلية لها ، واستغلال المبتدئين في التعليم والتعلم ، والموالاة الخاصة لمن اذعن بهم والمعاداة مع من لم يجر على طريقتهم والوقيعة فيمن انسلخ منهم بعد الاستماع لهم وسلوك سبل غير متعارفة في التمييز عن غيرهم من اهل العلم وعامة الناس ، والمبالغة في الاعتماد على المنامات وما يدعون من انهم في الحالات المعنوية والتمييز في اللبس والزي والمظهر عن الآخرين ، والتمسك في تصحيح ما ذكر بامور من غير ملاحظة الضوابط المأثورة التي اعتمدها الفقهاء في مثل ذلك . ومن تلك العلائم الابتداع في الدين والتوصية بالرياضات التي لم تعهد عن الانبياء والاوصياء (ع) والاستشهاد فيما يدعى استحبابه الى ما ورد في مصادر غير موثوقة قد يرمى بالتسامح في ادلة السنن ، وايضا التأثر باهل الملل والاديان الاخرى والتساهل فيما يعد ضرباً من الموسيقى والالحان الغنائية المحرمة ، وجعل اختلاط الرجال بالنساء ، والاعتماد على مصادر خلقية غير معروفة ، او رياضات خاصة محرمة ، الى غير ذلك مما لا يخفى على المؤمن الفطن ، واننا نوصي عامة المؤمنين ولا سيما الشباب منهم الى التثبت وعدم الاستعجال في الاعتماد على مثل هذه الدعاوى ، فان هذا الامر دين يدان الله تعالى به ، فمن اتبع امام هدى حشر خلفه وكان سبيله الى الجنة ، ومن اتبع امام ضلال حشر معه يوم القيامة وساقه الى النار . وليتأمل الجميع في حال من كانوا قبلهم كيف وقع الكثير منهم في الضلال لاتباع امثال من ذكر ، نسأل الله تعالى ان يجنب الجميع البدع والاهواء ويوفقنا للعمل بشرعه الحنيف مقتدين بسيرة العلماء الربانيين انه ولي التوفيق . والسلام عليكم وعلى جميع اخواننا المؤمنين ورحمة الله وبركاته .

٢٨ / ع ١ / ١٤٣٢ هـ

علي الحسيني السيستاني

5۔ سوال: ایک عرصے سے دیکھنے میں آیا ہے کہ کچھ نوجوان کچھ گروہوں میں شامل ہو کر عرفان اور کشف وشہود کے نام پر بزعمِ خود ریاضتوں کے ذریعے روحانی طاقتوں کے حصول، برزخی آنکھ کھلنے، انخلاع روح، تجرید، ارواح کے ساتھ رابطے، جن کو حاضر کرنے جیسے کاموں میں پڑے ہوئے ہیں۔ ایسی حرکتیں کرنے کا کیا حکم ہے؟

جواب: کسی مومن کا ان کاموں میں مشغول ہونا درست نہیں۔ بلکہ ان میں سے بعض کام یا حرام ہیں یا ان میں حرمت کا شبہ موجود ہے۔

باسمه تعالی

محضر حضرت آیة ا... سیستانی (دامت برکاته)

مدتی است برخی از جوانان با جذب شدن در بعضی از گروهها اعمالی از قبیل (انخلاع روح «موت اختیاری» - تجرید - ارتباط با ارواح - إحضار أجنه - ریاضت برای رسیدن به قدرتهای ماورائی و دارا شدن چشم برزخی و غیره) را به اسم عرفان و کشف و شهود انجام می دهند، حکم فقهی انجام اینگونه اعمال چیست؟

نبی ا... شیری - مازندران

بسمه تعالی شأنه

مناسب نیست که مؤمن به این امور اشتغال پیدا کند بلکه بعضی از آن افعال شبهه حرمت یا أحیاناً حرمت دارد.

۲ ربیع المولود

قم سے آقائے صافی گلپائگانی کے فتاویٰ

1۔ سوال: عقلی بحثوں کے شوقین حضرات بعض ایسی روایات کا حوالہ دیتے ہیں جو اعتقادی اور الٰہی موضوعات میں گہری کھوج لگانے والوں کی مدح پر مبنی ہیں۔اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان لوگوں کی مدح کی گئی ہے جو عرفانی فلسفے میں مگن ہیں اور مسائل تصوف میں مہارت رکھتے ہیں۔اس معاملے میں آپ کا مؤقف کیا ہے؟

جواب: کہنا تو یہ چاہئے کہ یہ روایت جس سے یہ سوچ کر استناد کیا جا رہا ہے کہ اس میں وجودِ خدا اور ذاتِ الٰہی کی حقیقت کی کھوج لگانے والوں کی مدح کی گئی ہے، اس میں ایسا کچھ نہیں ہے۔الٹا ترکِ تعمق کی ترغیب دی گئی ہے اور ذاتِ پروردگار کے کنہ کی جستجو کرنے والوں کی مذمت کی گئی ہے۔آپ اگر شیخ صدوق کی کتابِ توحید میں اس حدیث کو پڑھیں تو وہاں یہ آیا ہے:

إن الله عز وجل علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون فأنزل الله عز وجل (قل هو الله أحد * الله الصمد) والآيات من سورة الحديد - إلى قوله: (وهو عليم بذات الصدور) فمن رام ما وراء هنالك هلك.

یعنی بے شک خدائے بزرگ و برتر جانتا تھا کہ آخری زمانے میں گہرائی میں اترنے والا گروہ آئے گا، چنانچہ اس نے سورۂ توحید اور سورۂ حدید کی وھو علیم بذات الصدور تک کی آیات نازل کیں، پس جو اس سے ماوراء جانے کی

کوشش کرے وہ ہلاک ہوگا۔ [1]

اس حدیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ چونکہ مستقبل اور آخری زمانے میں، مسلمان معاشرے میں یونانی فلسفے کے سرایت کرنے اور نام نہاد عرفانی تخیلات کے رواج سے، الٰہیات میں تعمق کا رجحان جنم لے گا۔ لہٰذا یہ آیات اس لئے نازل ہوئی ہیں تاکہ مسلمان ان پر اکتفا کریں۔ ایسی بحثوں میں غوطے نہ لگائیں جن کی کوئی تہہ نہیں ہے۔

یہ آیات اس لئے نازل ہوئی ہیں کہ مسلمانوں کے لئے درس اور خداشاسی کا نصاب ہوں اور وہ ان میں بیان شدہ حدود کی پابندی میں رہیں۔ جو لوگ ان حدوں کو پامال کریں گے، ان کے لئے ہلاکت ہے۔ اس کے علاوہ بھی بعض روایات میں اللہ کی معرفت کے معاملے میں تعمق کی مذمت کی گئی ہے۔ نہج البلاغہ کے خطبۂ اشباح میں علم میں راسخ لوگوں کا یوں تعارف کرایا گیا ہے:

ترجمہ: "جن صفتوں کا تمہیں قرآن نے پتہ دیا ہے (ان میں) تم اس کی پیروی کرو اور اسی کے نور ہدایت سے کسبِ ضیاء کرتے رہو۔ جو چیزیں کہ قرآن میں واجب نہیں اور نہ سنت پیغمبرؐ و آئمہؑ ہدیٰ میں ان کا نام و نشان ہے اور صرف شیطان نے اس کے جاننے کی تمہیں زحمت دی ہے، اس کا علم اللہ ہی کے پاس رہنے دو۔ یہی تم پر اللہ کے حق کی آخری حد ہے۔

اس بات کو یاد رکھو کہ علم میں راسخ و پختہ لوگ وہی ہیں کہ جو غیب کے پردوں

---

[1]۔ شیخ صدوق، "التوحید"، باب أدنی ما یجزئ من معرفة التوحید، ص 283، حدیث 2۔

میں چھپی ہوئی ساری چیزوں کا اجمالی طور پر اقرار کرتے (اور ان پر اعتقاد رکھتے) ہیں، اگر چہ ان کی تفسیر و تفصیل نہیں جانتے۔ یہی اقرار انہیں غیب پر پڑے ہوئے پردوں میں درانہ گھسنے سے بے نیاز بنائے ہوئے ہے۔ اللہ نے اس بات پر ان کی مدح کی ہے کہ جو چیز ان کے احاطہ علم سے باہر ہوتی ہے اس کی رسائی سے اپنے عجز کا اعتراف کر لیتے ہیں۔

اللہ نے جس چیز کی حقیقت سے بحث کرنے کی تکلیف نہیں دی اس میں تعمق و کاوش کے ترک ہی کا نام رسوخ رکھا ہے۔ لہٰذا بس اسی پر اکتفا کرو اور اپنے عقل کے پیمانہ کے مطابق اللہ کی عظمت کو محدود نہ بناؤ، ورنہ تمہارا شمار ہلاک ہونے والوں میں قرار پائے گا"۔ [1]

2۔ سوال: کیا ذات الٰہی میں تفکر سے سبھی افراد کو عمومی طور پر روکا گیا ہے، حتیٰ ان اہلِ دانش کو بھی جو عمیق نظری مباحث میں مہارت سے داخل ہو سکتے ہوں؟ یہ نہی ارشادی ہے یا مولوی؟

جواب: یہ نہی سبھی انسانوں کے لئے ہے۔

وإن الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم [2]

یہ نہی ارشادی بھی ہے اور مولوی بھی، اور دونوں پہلوؤں کی ضمانت دیتی ہے۔ ارشادی ممانعت یوں ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ میں تفکر کا نتیجہ علم و معرفت میں

---

[1]۔ نہج البلاغہ، خطبہ اشباح، ج 89، ص 229، ترجمہ: مفتی جعفر حسین اعلی اللہ مقامہ، معراج کمپنی، لاہور، 2003ء۔

[2]۔ بحار الانوار، ج 66، باب 37۔

اضافے کی شکل میں نہیں نکلتا۔ مولوی ممانعت اس لئے ہے کہ ذاتِ خداوند پر غور کرنا گمراہی کا سبب بن سکتا ہے۔ [1]

3۔ سوال: جنابِ عالی سے دستور العمل کی درخواست ہے تاکہ میرے لئے کوئی مکاشفہ ہو، چاہے معمولی سا ہی ہو، کہ ان شاء اللہ میرے لئے قلبی اطمینان کا باعث ہو۔

جواب: میرے بیٹے! اپنی جوانی اور ذمہ داری کی زندگی کے آغاز میں ہی قرآنِ مجید، احادیثِ شریفہ اور معتبر دعاؤں، جیسے صحیفۂ سجادیہ، سے دستور العمل لو۔ کشف اور مکاشفہ کے چکروں میں نہ پڑو، کہ جس کا بعض لوگ دعویٰ کرتے ہیں۔ اپنے قیمتی وقت اور عمر کو ضائع نہ کرو۔

کیا اتنے مشاہدات تمہارے لئے کافی نہیں ہیں؟ خدا کی اتنی آیات اور نشانیاں ہیں اور وہ انکشافات ہیں کہ جن تک انسانی عقل کائنات کی خلقت میں تفکر کے ذریعے پہنچی ہے۔ زمین، آسمان، سورج، چاند، سیاروں کے نظاموں، کہکشاؤں، انسان، حیوانات، متحرک موجودات، پودوں کی وسیع دنیا، اور خود تمہارا اپنا وجود، یہ سب حقائق کے کشف و شہود کا وسیلہ ہیں۔

معارف اور خداشاسی میں کچھ ایسا نہیں جو چھپا ہوا راز ہو کہ جسے مکاشفے سے حاصل کیا جاسکے۔ خود اپنے آپ میں، اپنی خلقت میں، عجائبِ عالمِ خلقت میں اور حق و حقیقت کے ان کثیر اسرار اور علامتوں میں غور و فکر کرو کہ یہ سب مکاشفہ

---

[1]۔ آقائے صافی گلپائگانی، "معارفِ دین"، جلد سوم، سوال 3،2، صفحات 36 تا 38، دفتر تنظیم و نشر آثار آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، قم، 1391 شمسی۔

ہی ہے۔اپنی آنکھوں سے جو دیکھتے ہو،اس میں کیا کمی ہے؟ یہ جو اتنی زیادہ کھلی آیات کو دیکھتے ہو، یہ عالم غیب کے دلائل اور نشانیاں نہیں ہیں جو خواب اور مکاشفے کے ذریعے خدا کو پہچاننا اور عقیدے کو پکا کرنا چاہتے ہو؟

کدام برگ درخت است، اگر نظر داری
که سرِ پاك الهیٰ در آن نه محجوب است

ترجمہ: "اگر تم اہلِ نظر ہو تو دیکھو، درخت کا کوئی پتا ایسا نہیں جس میں خدا کا پاک راز چھپا نہ ہو۔"

اتنے طرح طرح کے درخت اور مزیدار اور خوبصورت پھل، اتنی کلیاں اور رنگارنگ پھول۔

برگِ درختان سبز در نظرِ هوشیار
هر ورقش دفتری است معرفت کردگار

ترجمہ: "ایک عقلمند آدمی کیلئے کسی سرسبز درخت کا ہر پتا خدا کی معرفت کا ایک دفتر ہے۔"

دیکھو اور سوچو، کتابِ خلقت کا مطالعہ کرو۔ خشکی اور پانی کے عجائبات، انسان کی صلاحیتیں، جڑی بوٹیوں اور جمادات کے خواص، ان سب پر غور کرو۔ یہ سبھی کشف، انکشاف اور شہود ہے۔خدا نے اپنے آپ کو اپنی قدرت وحکمت کے آثار کے ذریعے سب کے سامنے ظاہر کر دیا ہے۔اس کائنات کے اجزاء اور اعضاء کا ہر چھوٹا سا حصہ کشف وشہود کی ایک بڑی کتاب ہے کہ انسان اگر چاہے، تو دیکھے اور خدا کی تسبیح کرے۔قرآن فرماتا ہے:

ترجمہ: "اور زمین میں یقین والوں کیلئے نشانیاں ہیں۔ اور خود تمہاری ذاتوں میں، تو کیا تم دیکھتے نہیں؟"۔ [1]

کیا ان سب بے شمار آیات، جو قرآن فرما رہا ہے، سے مکاشفہ حاصل نہیں ہوتا؟ آخر کیوں نیند جیسی حالت میں مکاشفے کے پیچھے جائیں اور خلق آسمان و زمین میں تفکر سے مکاشفے اور کشف کو حاصل نہ کریں کہ جو حقیقی مکاشفہ ہے اور صوفیوں اور عارفوں والا مصنوعی مکاشفہ نہیں ہے؟ آفاقِ انفس کی سیر، کائنات کا علم، حیوانات اور انسانوں کے بارے علم، پانی، مٹی اور پودوں کا علم حاصل کرنا، یہ سب مکاشفے کا وسیلہ ہے۔ دور جانے کی کیا ضرورت، خود شناسی بھی کشف ہے۔

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ۔ [2]

ترجمہ: "جس نے اپنے نفس کو پہچانا، اس نے اپنے رب کو پہچانا۔"

توی تو، نسخه صنع الهیٰ
بجو از خویش هر چیزی که خواهی

ترجمہ: "تم خود ہی خدا کی صنعت کا ایک نمونہ ہو۔ جو کچھ چاہتے ہو اپنے آپ ڈھونڈلو۔"

اگر سب انسانوں کی عقل کو ایک شخص کے حوالے کر دیں کہ صدیوں تک اپنے آپ میں فکر کرے، تو بھی یہ سفر ختم نہ ہوگا۔ کشف اور مکاشفہ یہ ہے کہ فرمایا: جو کچھ بھی دیکھو اور جو کچھ ظاہر میں دیکھو، اس کے باطن کو سمجھنے کی کوشش

[1]۔ سورہ ذاریات، آیات 20، 21

[2]۔ عوالی اللئالی، ج 4، ص 142۔

کرو۔ حقیقی مکاشفہ اس قسم کی آیات میں تامل کرنا ہے:

ترجمہ: "بے شک آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور رات اور دن کی باہم تبدیلی میں عقلمندوں کے لئے نشانیاں ہیں۔ جو کھڑے اور بیٹھے اور پہلوؤں کے بل لیٹے ہوئے اللہ کو یاد کرتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی پیدائش میں غور کرتے ہیں۔ اے ہمارے رب! تو نے یہ سب بیکار نہیں بنایا۔ تو پاک ہے، تو ہمیں دوزخ کے عذاب سے بچالے"۔ [۱]

اس راستے میں جو اہم ہے اور زیادہ تر انسان کو کامیاب کرتا ہے، عبادت کا اہتمام کرنا اور احکامِ دین کو بجا لانا اور آئمہؑ طاہرین علیہم السلام کی ہدایات کی پابندی کرنا اور تقویٰ و پرہیزگاری اور گناہوں اور مکروہات سے بچنا ہے۔

امید ہے کہ آپ عزیز نوجوان علم و عمل اور اخلاق و انسانیت کے بلند مقام تک پہنچنے میں کامیاب ہوں گے۔ اور خصوصاً امامِ زمان و قطبِ عالم امکان، ہمارے مولا حضرت بقیۃ اللہ المہدی ارواح العالمین لہ الفداء، کو نہ بھولیں کہ ان کی برکت سے آج کائنات قائم ہے۔ اور کوشش کریں کہ اپنے اعمال اور کردار سے آنحضرتؑ کو راضی اور خوشنود کریں کہ یہی آرزوؤں کی چوٹی ہے۔ [۲]

4۔ سوال: کیا تخصصی علوم کی طرح، جیسا کہ علمِ حدیث ہے کہ جس میں کسی ماہر سے

---

[۱]۔ سورہ آل عمران، آیات 190۔191

[۲]۔ آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، "معارفِ دین"، جلد سوم، سوال 265، صفحات 329۔332، دفتر تنظیم و نشر آثار آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، قم، 1391 شمسی۔

اجازت لینے کی ضرورت ہوتی ہے، آئمہ طاہرین علیہم السلام سے مذکور اذکار کے بیان میں بھی کسی سے اذن لینا لازم ہے؟

جواب: دعائیں پڑھنے میں یہی کافی ہے کہ انسان دعاؤں اور اذکار کو معتبر کتب سے پڑھے، مثلاً مفاتیح الجنان، علامہ مجلسی کی کتب، شیخ طوسی کی کتابِ مصباح، وغیرہ۔ نیز کسی خاص بندے کی رائے لینا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ بعض دستور العمل کہ جن کو صوفیوں اور بعض دوسروں نے مشہور کر رکھا ہے کہ جن میں کسی سے اجازت لینا ضروری سمجھا جاتا ہے، بے بنیاد ہیں اور ان میں سے کچھ تو بدعت اور حرام ہیں۔ غرض یہ کہ لازم ہے کہ دعا اور عبادات اور وظائف کا اسلوب، شریعت اور حضراتِ معصومین علیہم السلام کے ذریعے ہم تک پہنچا ہو۔ لوگوں کی ذاتی اختراعات کی پیروی نہیں کرنی چاہیئے۔ [1]

5۔ سوال: میں ایک ایسا جوان ہوں جو وسیع دینی مطالعہ کر چکا ہے، لیکن جتنا اس میں آگے جاتا ہوں اتنا ہی اپنی خود شناسی اور خدا شناسی میں نقص پاتا ہوں۔ میری رہنمائی کیجئے!

جواب: آپ کے سوال کے جواب میں جس نکتے پر توجہ کرنا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ آپ کے بقول آپ اپنی اور اپنے خدا کی معرفت حاصل نہیں کر پا رہے۔ یہ ایک بڑی گہری بات ہے کہ انسان اپنی حقیقت کے ادراک سے قاصر ہے۔

---

[1]۔ آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپایگانی، "معارفِ دین"، جلد سوم، سوال 224، ص 275، دفتر تنظیم ونشر آثار آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپایگانی، قم، 1391 شمسی۔

حدیث میں آیا ہے:

مَنۡ عَرَفَ نَفۡسَهُ فَقَدۡ عَرَفَ رَبَّهُ۔ [1]

ترجمہ: "جس نے اپنے نفس کو پہچانا، اس نے اپنے رب کو پہچانا۔"

اس حدیث کی دس سے زیادہ (درست) تفاسیر کی گئی ہیں جو سبھی علمی اور معرفت بخش ہیں۔ ایک تفسیر یہ ہے کہ خدا کی ذات کے کنہ کو سمجھنا اور جاننا، اپنے آپ کو سمجھنے سے وابستہ قرار دیا گیا ہے اور اس کی غرض یہ ہے کہ جیسا کہ انسان کے لئے اپنے آپ کو حقیقی طور پر سمجھنا ممکن نہیں اسی طرح خدا کی حقیقت اور اس کے کنہ کی معرفت بھی ممکن نہیں ہے۔ جیسا کہ یہ بامعرفت شاعر کہتا ہے:

تو که در علم خود زبون باشی
عارفِ کردگار چون باشی

یعنی تم کہ جو اپنی شناخت میں عاجز ہو، خدا کو کیونکر سمجھ سکتے ہو؟۔

لیکن بہر حال انسان اپنے بارے میں علم رکھتا ہے اور جانتا ہے کہ وہ ہے، اور اپنے ہونے کا انکار نہیں کر سکتا۔ خدا کو بھی اسی حد تک پہچانا جا سکتا ہے کہ وہ ہے اور اس نے کائنات کو بنایا ہے اور اس کے ہونے کا انکار ایسا ہی ہے جیسا اپنے ہونے کا انکار کر دیا جائے۔

اس کے علاوہ یہ بھی جان لیں کہ خداوند متعال کی شناخت میں خدا کی آیات میں غور و فکر کرنا، آسمان و زمین اور بے شمار اصناف اور مخلوقات کی خلقت، کہ جن

---

[1]۔ بحار الانوار، جلد 2، باب 9، حدیث 22۔

میں عجائب چھپے ہیں، اور ان کی ایک دوسرے سے مناسبت اور موافقت، ان کے اعضاء کا تناسب اور ایسی چیزیں کہ اگر انسان کروڑوں سال عمر کرے پھر بھی ان کا حساب نہیں لگا سکتا اور ان کو شمار نہیں کر سکتا اور ان کے سبھی اسرار کو سمجھنے سے عاجز و ناتوان ہے، یہ سب جاننا انسان کے اندر خدا کے علم و قدرت کی معرفت میں اضافے کا سبب بنتا ہے۔ اس آیت میں غور کریں اور اپنی معرفت کی تکمیل کا راستہ پالیں:

ترجمہ: "بے شک آسمان اور زمین کے بنانے اور رات اور دن کے آنے جانے میں عقلمندوں کے لئے نشانیاں ہیں"۔ [۱]

میرے خیال میں آپ نے ممکنہ حد تک خدا کی پہچان حاصل کر لی ہے۔ لیکن چونکہ معرفت کے بہت سے مراتب و درجات ہیں، لہٰذا انسان جتنا زیادہ آگے جائے اتنا ہی اپنے ادراک کو کم اور خدا کی آیات اور اس کی عظمت کی نشانیوں کو زیادہ سمجھتا ہے۔ [۲]

6۔ سوال: کیا خدا کی ذات اور مخلوقات دراصل اپنے وجود کی حقیقت میں اشتراک اور کسی قسم کی سنخیت رکھتی ہیں؟ جیسا کہ سورج کی روشنی اور اس کے مراتب کی مثال دی جاتی ہے؟

---

[۱]۔ سورہ آلِ عمران، آیت 190

[۲]۔ آقائے صافی گلپائگانی، "معارفِ دین"، جلد سوم، سوال 9، صفحات 5150، دفتر تنظیم ونشر آثار آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، قم، 1391 شمسی۔

جواب: خالق ومخلوق میں کوئی ذاتی سنخیت نہیں ہے۔ صریح آیتِ شریفہ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ[۱] اور صریح احادیث میں خالق ومخلوق کی ذات وصفات میں مکمل بے گانگی اور بینونت بیان ہوئی ہے۔ مثلاً ان احادیث میں:

تنزه عن مجانسة مخلوقاته۔[۲]

ان الله خلو من خلق و خلقه خلو منه۔[۳]

لا يليق بالذى هو خالق كل شئ الا ان يكون مبايناً لكل شئ متعالياً عن كل شئ۔[۴]

مباينته اياهم مفارقته لهم۔[۵]

كنهه تفريق بينه و بين خلقه۔[۶]

هو باين من خلقه محيط بما خلق علماً و قدرة و احاطة و سلطاناً۔[۷]

7۔ سوال: کیا خداوند کی صفات عین ذات ہیں؟ ازل میں جب خدا کے سوا کچھ نہ تھا، کیا خدا صفتِ فعل رکھتا تھا یا صرف صفتِ ذات تھی؟

---

[۱]۔ سورہ شوریٰ، آیت 11

[۲]۔ دعائے صباح از امیر المؤمنین علیہ السلام۔

[۳]۔ کافی، ج1، صفحہ 82۔

[۴]۔ توحید مفضل، ص179۔

[۵]۔ امالی شیخ مفید، مجلس 30۔

[۶]۔ توحید شیخ صدوق، باب التوحید ونفی التشبیہ۔

[۷]۔ توحید شیخ صدوق، باب القدرۃ۔

جواب: خدا کی صفاتِ ذاتیہ عین ذات ہیں، یعنی علم، قدرت، حیات، وغیرہ۔ صفاتِ ذاتیہ اس کی ذات کا غیر یا زائد بر ذات نہیں، بلکہ خود ذاتِ خدا ہیں۔ یہ اس کی ذات کا غیر نہیں، جیسا کہ اشاعرہ غلط فہمی میں ان کو الگ قرار دیتے ہیں۔ یہ صفاتِ فعلیہ کے برخلاف ہے جو عین ذات کی صفت نہیں، جیسا کہ خالق اور رازق ہونا، کیونکہ خدا کو خالق و رازق کہنا خلق اور رزق بنیاد پر ہے جو حادث ہیں اور قدیم نہیں ہیں۔ خدا کو خالق اور رازق کہا جاتا ہے اور یہ صفت خلق، رزق اور دوسرے افعال پر قدرت سے الگ ہے۔ قادر ہونا ذاتی صفت ہے۔ خلق و رزق پر قادر ہونا، خلق کرنے اور رزق دینے سے الگ ہے، جو کہ حادث ہیں۔ دوسرے لفظوں میں خدا کی فعلی صفات اس کی عین ذات نہیں ہیں اور ان پر فعل کے صدور کا اطلاق ہوتا ہے، آفرینش، پیدا کرنا، رزق و روزی دینا، وغیرہ۔ اس معنی کی وضاحت کے لئے یہی کافی ہے کہ جان لیں کہ سبھی اشیاء خدا کی خلق اور اس کا فعل ہیں، یہ نہ تھیں اور خدا کے فعل سے وجود میں آئیں۔ یہ ہونا اور خلق، خدا کا کام ہے اور خدا ان افعال کا فاعل ہے۔ خالق، مصور، رازق، قابض، محیی، ممیت، رحمان اور رحیم جیسے نام، جن کا ان پر اطلاق ہوتا ہے، اسمائے افعال الہیٰ ہیں۔ وگرنہ سبھی صفاتِ فعلیہ اصل میں صفاتِ ذاتیہ تک پہنچتی ہیں۔ ان سب افعال پر قادر ہونا ذاتِ خدا کی صفت ہے۔ چنانچہ حقیقت میں خدا پر قدرت کا اطلاق جیسے ہوتا ہے، رازق اور خالق ہونے کا اطلاق ویسے نہیں ہوتا۔

اسمائے افعال کی بابت یہ شعر صادق آتا ہے:

عبارا تنا شتی و حسنك واحد
و کل الی ذلك الکمال یشیر

8۔ سوال: خدائے متعال اور ممکنات پر موجود کا اطلاق مشترکِ معنوی ہے یا مشترکِ لفظی؟ دوسرے لفظوں میں وجود اور ہونا خدا جل اسمہ اور مخلوقات کے مابین مشترکِ لفظی ہے یا معنوی؟

جواب: ان معنوں میں مشترکِ معنوی ہے کہ خدا ہے اور موجود ہے، انسان، فرشتہ، پہاڑ، سمندر، وغیرہ بھی ہیں اور موجود ہیں۔ ہونا، وجود اور موجود جیسے الفاظ سب کیلئے ایک ہی معنیٰ میں استعمال ہوئے ہیں اور ان سب موارد میں موجودگی کی بات ہوئی ہے۔ فرق یہ ہے کہ خدا کا موجود ہونا ذاتی ہے اور باقی چیزوں کی موجودگی بالغیر اور خدا کی طرف سے ہے۔ بہر حال یہاں خبر کینونت اور موجودگی کے بارے میں دی جا رہی ہے۔ ان قضایا میں کینونت موضوع کے تفاوت کے حساب سے محمول ہے یا محمل علیہ الکینونۃ ہے۔

لیکن ان معنوں میں اشتراکِ معنوی کہنا کہ یہ سب الگ الگ موجودات حقیقت میں وجود ہیں اور ان میں فرق صرف مراتب وقوت وضعف اور تقدم و تاخر کا ہے، جیسا کہ اصالتِ وجود کے قائل بعض نام نہاد فلسفی کہتے ہیں، صریح آیتِ شریفہ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ [1] سے منافاتِ تام رکھتا ہے۔ کیونکہ ذات وحقیقت میں مثل ہونا واضح ترین مثلیت ہے۔

البتہ اشتراکِ لفظی کے ساتھ اگر واجب اور ممکن کا تسمیہ (label) یوں استعمال کیا

[1]۔ سورہ شوریٰ، آیت 11

جائے کہ تسمیہ ذاتی جدا گانگی رکھنے والوں کے لئے مستقل اور ان کی ہویت اور ذات کے مطابق ہو، ایسے میں وجود اور موجود کے اطلاق کا مشترکِ لفظی ہونا درست ہے۔ یہ اطلاق اگر لغوی طور پر درست ہو تو اپنے آپ میں کوئی اشکال نہیں رکھتا۔ دارومدار صرف اس بات پر ہے کہ یہ تسمیہ اہلِ زبان کے ہاں استعمال ہوتا ہو۔

9۔ سوال: کیا نظریہ وحدتِ وجود عقل اور شرعی نصوص کے مطابق ہے یا نہیں؟

جواب: خدا کی غیرِ خدا موجودات سے جدا گانگی کی نفی، اس دوگانگی کی نفی اور وحدتِ شخصی کے تحقق کے معنوں میں وحدتِ وجود باطل ہے۔ یہ قرآن کی **بسم اللہ** سے لے کر **والناس** تک کی نصوص اور سنت اور متواتر احادیث کی نصوص کے خلاف ہے۔ اگر کوئی یہ عقیدہ رکھتا ہو تو اس پر واجب ہے کہ قرآن اور اہل بیتؑ سے رجوع کر کے توبہ کرے۔

وحدتِ وجود کا ایک اور معنی یہ ہے کہ خدا کائنات کی روح ہے اور کائنات اس کا جسم ہے۔ اس بنیاد پر خدا کل ہے اور اجزائے عالم سے اس کی نسبت روح اور بدن کے تعلق کی ہے۔ اس کا ایک اور مفہوم یہ ہے کہ درحقیقت جو کچھ کائنات میں محقق ہے خدا ہے اور سب وہی ہیں اور وہ سب کچھ ہے۔ یہ سب تعبیرات باطل اور خلافِ وجدان اور کتاب وسنت میں موجود تصریحات کے مخالف ہیں۔ [1]

10۔ سوال: ایک عرصے سے دیکھنے میں آیا ہے کہ کچھ نوجوان کچھ گروپس میں شامل ہو کر

---

[1]۔ آقائے صافی گلپائگانی، "معارفِ دین"، جلد سوم، سوال 9، 19، 22، صفحات 50، 51، 63 تا 66، دفترِ تنظیم ونشر آثار آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، قم، 1391 شمسی۔

عرفان اور کشف وشہود کے نام پر بزعمِ خود ریاضتوں کے ذریعے روحانی طاقتوں کے حصول، برزخی آنکھ کھلنے، انخلاع روح، تجرید، ارواح کے ساتھ رابطے، جن کو حاضر کرنے جیسے کاموں میں پڑے ہوئے ہیں۔ایسی حرکتیں کرنے کا کیا حکم ہے؟

جواب: یہ حرکتیں تائید کے لائق نہیں۔ واللہ اعلم۔

دفتر حضرت آیة الله العظمی صافی گلپایگانی
شماره: ۱۱۸۰
تاریخ: ۹۴/۹/۱۲
موضوع:

باسمه تعالی

محضر حضرت آیة ا... صافی گلپایگانی (دامت برکاته)

مدّتی است برخی از جوانان با جذب شدن در بعضی از گروهها اعمالی از قبیل (انخلاع روح «موت اختیاری» ـ تجرید ـ ارتباط با ارواح ـ إحضار أجنّه ـ ریاضت برای رسیدن به قدرتهای ماورائی و دارا شدن چشم برزخی و غیره) را به اسم عرفان و کشف و شهود انجام می دهند، حکم فقهی انجام اینگونه أعمال چیست؟

نبی ا... شیری ـ مازندران

بسم الله الرحمن الرحیم

این کارها مورد تأیید نیست والله العالم. ۲۴ صفر المظفر ۱۴۳۷

11۔ سوال: مولانا روم، ابن عربی، بایزید بسطامی،۔۔۔، کہ جو عرفان کے پیشواء شمار ہوتے ہیں، کی تعریف وتمجید کا کیا حکم ہے؟

جواب: یہ افراد جو اصطلاحی طور پر عرفاء کہلاتے ہیں، ان میں سے اکثر فکری اور عقیدتی انحراف کا شکار ہیں اور خرافات پر مبنی طریقوں میں پھنسے ہوئے ہیں۔ان کی تحریروں میں ایسی باتیں ہیں جو قرآنِ مجید اور احادیث شریفہ کی نصوص کے خلاف ہیں۔

اگر کچھ لوگ ان کو فاسد عقائد سے پاک قرار دے رہے ہوں تو بھی ان کی آراء مسلمانوں کے لئے حجت کی حیثیت نہیں رکھتیں۔ یہ بات طے شدہ ہے کہ پچھلی چودہ صدیوں میں یہ افراد اور ان کے نظریات کبھی بھی مذہب اور تشیع کا مآخذ اور پناہ گاہ نہیں رہے۔تمام ادوار اور زمانوں میں عقائد کے معاملے میں شیعوں کی قیادت کی ذمہ داری ابن بابویہ، ان کے فرزند شیخ صدوق، شیخ مفید، شیخ طوسی، علامہ حلی، علامہ مجلسی اور اسی قبیل کے سیکڑوں اور ہزاروں دیگر افراد نے ادا کی ہے۔انہی کا قول کفر و اسلام کی سرحد کے تعین میں قطعی اور فیصلہ کن رہا ہے۔اب بھی سیدھا راستہ انہی کا راستہ ہے۔

بہرحال، ان افراد کے بارے میں مزید آشنائی حاصل کرنے کے لئے ان کتابوں کا مطالعہ کریں: خیراتیہ در رد صوفیہ از آقائے وحید بہبہانی، فضائح صوفیہ از آقائے جعفر بہبہانی، نقدی بر مثنوی از آیۃ اللہ علی اکبر مصلائی یزدی و آیۃ اللہ جواد مدرسی یزدی، حدیقۃ الشیعہ از آقائے مقدس اردبیلی، عرفان و تصوف اور جستجو در عرفانِ اسلامی۔ [1]

---

[1]۔ حوالہ: آقائے صافی گلپائگانی، "معارفِ دین"، جلد سوم، سوال 336، دفتر تنظیم و نشر آثار آیۃ اللہ العظمیٰ صافی گلپائگانی، قم، 1391 شمسی۔